



UNIVERSIDAD DE GRANADA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA.

TÍTULO DE LA TESIS: LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO EN GILLES DELEUZE. FILOSOFÍA Y POLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO.

AUTOR: FRANCISCO JAVIER ALCALÁ RODRÍGUEZ.
DIRECTOR: JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS.

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Francisco Javier Alcalá Rodríguez
ISBN: 978-84-1306-389-8
URI: <http://hdl.handle.net/10481/58298>

A mis padres, a Carmen.

Quiero dar las gracias a las siguientes personas que, de uno u otro modo, me han acompañado y ayudado en la elaboración de este trabajo. A Belinda, por su amistad y su apoyo. A mis amigos, los de siempre y los que me he ido encontrando en el camino. A mis tíos Nieves y Enrique, por su cariño y su paciencia conmigo. A José Antonio, por su generosidad y su ejemplo. A los compañeros del departamento de Filosofía y a los alumnos, que fueron también partícipes de este trabajo cuando todavía estaba en ciernes. A Anne Sauvagnargues y a David Lapoujade, por la hospitalaria acogida y los buenos consejos que me dieron durante mis dos estancias en París. A todos ellos, gracias.

LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO EN GILLES DELEUZE. FILOSOFÍA Y POLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO.

INTRODUCCIÓN.....	5
1. Presentación general y justificación.....	5
2. Estado de la cuestión.....	19
3. Hipótesis y objetivos.....	30
4. Metodología.....	34
CAPÍTULO I. LA CRÍTICA DE LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO COMO UNA RENUNCIA AL FUNDAMENTO EN FILOSOFÍA.....	41
1. Crítica de la imagen dogmática del pensamiento: hacia un pensar sin presupuestos.....	41
2. Inmanencia y fundamento: ¿un “fundamento” inmanente?.....	55
CAPÍTULO II. LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO.....	66
1. Nietzsche: la historia de un error y los dos nihilismos.....	66
2. La inversión deleuzeana del platonismo.....	76
CAPÍTULO III. DE LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO A LA FILOSOFÍA DEL ACONTECIMIENTO.....	100
1. Manierismo estoico y perspectivismo leibniziano: la inversión del platonismo como reformulación pluralista de la esencia.....	102
2. De la inversión del platonismo al empirismo trascendental.....	154
3. Implicaciones ontológicas: el eterno retorno y las tres síntesis del tiempo.....	208
CAPÍTULO IV. FILOSOFÍA Y POLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO.....	249
1. ¿Qué es un acontecimiento?.....	249
2. El acontecimiento en <i>Lógica del sentido</i>	251
3. El acontecimiento en <i>Mil mesetas</i>	268
4. ¿Qué es un acontecimiento político?.....	301
5. Sobre el derecho del pensamiento y el argumento de la experiencia reservada. ...	304
6. De los procesos de subjetivación como una subespecie del acontecimiento. La lectura deleuzeana del último Foucault.....	311
CONCLUSIONES.....	333
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	340
APÉNDICES.....	350

LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO EN GILLES DELEUZE. FILOSOFÍA Y POLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO.

Para invertir el platonismo (...) abramos más bien la puerta a todos estos astutos que simulan y chismean en la puerta. Y entonces, sumergiendo la apariencia, rompiendo sus noviazgos con la esencia, entrará el acontecimiento.

Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*

INTRODUCCIÓN.

1. Presentación general y justificación.

Desde que Michel Foucault insistiera en la dificultad de proporcionar una descripción o un resumen unitarios de la filosofía de Gilles Deleuze,¹ haciendo de su colega un caso extremo del gusto por la diferencia que a su juicio oponía la historia de las ideas a la historiografía tradicional (tan propensa a buscar lo invariable y a subsumir los acontecimientos históricos en grandes rótulos comunes),² han sido muchos los estudios monográficos dedicados a esbozar una presentación general del pensamiento deleuzeano, tratando también de dilucidar, en la mayoría de los casos, el lugar que le es propio en la historia de la filosofía contemporánea. Paradójicamente, el paso de los años y la proliferación de la bibliografía sobre Deleuze a uno y otro lado del Atlántico no han traído consigo una asunción generalizada del sistema filosófico del autor. Se suceden, por el contrario, las interpretaciones más o menos enfrentadas en la literatura especializada, pero, sobre todo, destacando como pretendidas claves de

¹ «Es preciso que hable de dos libros que considero grandes entre los grandes: *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*. Tan grandes que sin duda es difícil hablar de ellos y muy pocos así lo han hecho. Durante mucho tiempo creo que esta obra girará por encima de nuestras cabezas, en resonancia enigmática con la de Klossovski, otro signo mayor y excesivo. Pero tal vez un día el siglo será deleuziano». Michel Foucault, "Theatrum philosophicum" [1970], en *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 7.

² «La historia del pensamiento de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos», Michel Foucault, *La arqueología del saber* [1969]. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 8.

su pensamiento aspectos muy diversos que difícilmente podrían conjugarse en una caracterización unitaria: Deleuze, riguroso historiador de la filosofía, sofisticado metafísico, filósofo *vedette* o activista político... Deleuze, materialista o idealista, monista o pluralista, ensayista o sistemático... Deleuze, filósofo de la diferencia, el acontecimiento, la inmanencia, el sentido, el tiempo, la imagen... Deleuze, nietzscheano, estoico, bergsoniano, spinozista... Asimismo, es frecuente también observar por parte de los profanos que se asoman a la filosofía deleuzeana tanto un rechazo visceral hacia la misma que nace de una total incomprensión, siendo a menudo la propia dificultad que opone a una somera comprensión el argumento empleado para denostarla, como una fascinación curiosa y superficial que suele desembocar en la instrumentalización de algunos de los aspectos particulares de su pensamiento, los cuales son desgajados del cuerpo teórico en que fueron concebidos, por lo que el conjunto es descuidado -cuando no negado o enmendado- y se desdibuja el legado del francés. El pensamiento de Deleuze ha devenido en esa justa medida singularmente problemático, y ello hasta el punto de que es lícito afirmar que uno de los problemas capitales que plantea hoy por hoy la filosofía deleuzeana no es otro que ella misma.

Fiel entonces a un dinamismo muy acusado, del que la intrincada relación con una tradición filosófica invocada de manera casi teatral es un síntoma más, el pensamiento de Deleuze es ciertamente esquivo a los intentos de clasificación. A medida que nos aproximemos a él, nos resultará más difícil integrarlo en el seno de una tendencia o escuela sin tener la sensación de estar faltando a la verdad en nombre la claridad pedagógica. Así por ejemplo, caracterizar su pensamiento como “filosofía de la diferencia” y ubicarlo junto a Derrida y Foucault es necesariamente inexacto y acomodaticio, una clasificación válida únicamente a nivel escolar. Luego a pesar de que sus afinidades son múltiples en los ámbitos de la filosofía, la ciencia y el arte, resulta prácticamente imposible inscribir el pensamiento deleuzeano en un contexto compartido sin violentarlo. La situación no mejora si tratamos de ofrecer una caracterización globalizadora del mismo, aun cuando lo dividamos en etapas más o menos diferenciadas o circunscribamos nuestro análisis a unas pocas obras. Tales dificultades no son accidentales, sino que responden a la manera en que Deleuze entendía y practicaba el pensamiento.

La pertinencia de las dificultades que venimos señalando es puesta de manifiesto por el hecho de que no somos los primeros en levantar acta de las mismas. Intérpretes como Miguel Morey, José Luis Pardo, François Zourabichvili y Alberto Gualandi o, más recientemente, David Lapoujade y Gustavo Galván han insistido en las complicaciones que inevitablemente suscitan los intentos de adscribir el pensamiento deleuzeano a una determinada corriente filosófica o de proporcionar una caracterización unitaria del mismo, aun cuando se distingan en él varias etapas diferenciadas (lo cual tampoco es sencillo). A propósito de esta dificultad para establecer una evolución cronológica de su pensamiento, que compromete también su unidad, Galván afirma que «no se pueden señalar en Deleuze, de forma tajante, etapas constitutivas de su pensamiento que marquen giros radicalmente novedosos (...) resulta, en este sentido, más intrincado y complejo, con un carácter más laberíntico que evolutivo»³. Si bien la última afirmación nos parece excesiva, no podemos por menos de estar de acuerdo con el intérprete cuando sitúa la razón de ser del laberinto deleuzeano en una doble exigencia que determinaría la singularidad de su pensamiento, explicando suficientemente además las dificultades que salen al paso del intento de proporcionar una formulación unitaria a su respecto: «por un lado, la exigencia de elaborar un pensamiento concreto; por otro, la exigencia correlativa de introducir el movimiento en el pensamiento».⁴ De un lado, la exigencia de concreción apunta a la necesidad de ejercer el pensamiento partiendo de casos concretos, esto es, de una problemática a partir de la cual elaborar conceptos que resulten operativos en el seno de tales problemas, integrándose en los temas filosóficos que les corresponden.⁵ A pesar de que esta consideración es atinada y, por ende, difícilmente discutible, tras ella late una motivación más profunda que pasa inadvertida en este

³ Gustavo Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento, lenguaje*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2007, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵ Una buena ilustración de este modo de proceder puede encontrarse en Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación* [1981]. Madrid, Arena Libros, 2009. En este libro, Deleuze no emprende la búsqueda de una confirmación unilateral de los principios de su filosofía del arte en la pintura de Bacon, fundamentando su teoría en una interpretación caprichosa de la misma; antes bien, se aventura explicar los cuadros del pintor angloirlandés a través de los conceptos de su filosofía, modificándolos e integrándolos para este propósito en el marco de una teoría general de la sensación. En otras palabras, el autor no se limita a contrastar sus generalizaciones a propósito de la pintura con la obra de Bacon, sino que trata de aproximarse a la misma utilizando para ello las coordenadas de su propia filosofía, cuyos conceptos reorganiza y orienta hacia este fin. Como algunas de las figuras del propio Bacon, que en su deformidad parecen mirar con dos caras, el que nos ocupa es un análisis necesariamente bifronte. Es preciso mirar en dos sentidos, correspondientes a los dos “interlocutores” que Deleuze pone en juego en sus textos: de un lado, un problema; del otro, los conceptos que lo actualizan en el pensamiento dando lugar a un tema.

punto a Galván: la exigencia de que el pensamiento arraigue cada vez en un problema, desde cuyo seno iniciar la creación de conceptos que le es propia, responde ante todo a la imperiosa necesidad de no recurrir a un principio trascendente o un fundamento que legitimen el pensar desde el exterior y de una vez por todas, lo cual sólo se consigue a fuerza de reiniciar en cada nueva ocasión el pensamiento desde un “suelo” o una “tierra” inmanentes. Del otro lado, la exigencia de introducir el movimiento en el pensamiento tiene que ver con la elaboración de una filosofía que dé razón del tiempo y el espacio como vectores constitutivos del ser y el pensar. El pensamiento es, tal y como lo entendía Merleau-Ponty, un pensamiento “situado”, pero situado en el espacio y en el tiempo mismos, lo cual implica que se trata también de una realidad en devenir. Huelga decir que ambas exigencias se hallan interrelacionadas, orientadas como están a conquistar la necesidad que ha de serle inherente a la filosofía, estrechando los lazos entre el pensar y la afirmación de su “afuera”.

El panorama descrito ha propiciado, asimismo, que sean numerosos los intérpretes en advertir y señalar paradojas pretendidamente inherentes al pensamiento deleuzeano. Con indudable mala fe y un desconocimiento filosófico que abruma, doblando irónicamente la ignorancia científica que atribuye él a otros autores, el tristemente celebrado Alan Sokal acusa a Deleuze de elaborar una filosofía anticientífica que usaría cínicamente conocimientos mal digeridos sobre la ciencia con miras a obtener un prestigio intelectual del que lo supone necesitado: en la práctica su escrito se limita, sin embargo, a glosar fragmentos descontextualizados y pobremente comprendidos del autor persiguiendo fines efectistas, que sólo harán las delicias de aquellos lectores que hayan tomado partido antes de abrir el libro; viéndose, por lo demás, cómicamente obligado a reconocer en varias ocasiones que si bien lo que se dice no es incorrecto “podría haberse explicado mejor” o cayendo en el absurdo de confundir una discusión de la filosofía de Leibniz en que se alude al cálculo diferencial que la misma complica con un estado de la cuestión fallido y desactualizado de esta última disciplina.⁶

⁶ Cfr. Capítulos 8 y 11 en Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales* [1998]. Barcelona, Paidós, 1999. De lo dicho no debe colegirse, claro está, que sostengamos que Deleuze siempre está atinado cuando alude a unas ciencias de la que él mismo reconocía tener un conocimiento muy parcial: habría que analizar con rigor y detenimiento cada caso, lo cual desborda tanto las pretensiones de este trabajo como nuestros conocimientos científicos. Sí juzgamos, en cambio, indiscutible la honestidad

Más honesta nos parece, en cambio, la apreciación de Gualandi según la cual se achaca a Deleuze la elaboración de un pensamiento de aspiraciones desmesuradas que rechaza la noción de sistema y, al mismo tiempo, eleva al máximo exponente las potencialidades sistémicas de la filosofía. Íntimamente relacionada con otra supuesta contradicción, advertida por Fredric Jameson, entre la voluntad por teorizar que anima a Deleuze y su desconfianza a propósito de toda teorización, habida cuenta del riesgo totalizador que la teoría lleva aparejado. Ambas objeciones se disiparán, sin embargo, con la introducción del siguiente matiz, necesario por lo demás para sustentar la propuesta hermenéutica sobre la filosofía de Deleuze que ofreceremos en este trabajo: si bien tal filosofía no se corresponde en absoluto con lo que usualmente se ha entendido por sistema en la tradición idealista del pensamiento, concepción representativa que hacía gravitar la sistematicidad en torno a la Identidad de la que se hace depositario al fundamento, las relaciones de analogía que se establece entre los géneros o categorías que compartimentan el dominio de lo trascendental y la semejanza con respecto a los anteriores que atesora finalmente la realidad empírica, tampoco puede leerse a Deleuze como a un ensayista o un pensador asistemático.

Así las cosas, es preciso concluir que la filosofía deleuzeana no puede ser caracterizada sino bajo la noción de “sistema abierto”, que tal y como explica Galván es «aquél que no preexiste ni totaliza a sus elementos, sino que se constituye justamente en su interacción»; no pudiendo, por ende, «ser concebido ni de forma globalizante ni como un conjunto axiomático imbuido de necesidad lógica, sino únicamente como un conjunto de conceptos relacionados entre sí».⁷ Cuando, en un interesante texto que aborda la muerte de Deleuze en su dimensión de acontecimiento, André Pierre Colombat recapitula la constelación de artículos que tras la misma aparecieron publicados en los distintos medios franceses, destaca que todos insistieron en caracterizar a Deleuze como «un inventor y un creador de conceptos con una increíble habilidad para clasificar y articular esos conceptos en un sistema de pensamiento sistemático pero abierto».⁸ Un sistema de este cariz habrá de articularse, pues, en torno a la heterogeneidad de los conceptos que lo constituyen, cuyas variaciones ora individuales ora relacionales promueven una heterogénesis que difiere

intelectual de quien sin duda es uno de los filósofos más reconocidos del siglo XX, puesta burdamente en entredicho por estos autores.

⁷ Galván Rodríguez, cit., p. 47.

⁸ André Pierre Colombat, “November 4, 1995: Deleuze’s death as an event,” *Man and World* 29, no. 3 (1996): p. 239. Las traducciones de este texto son mías.

a todas luces de la identidad, la analogía y la semejanza de las cuales provenían el estatismo y la férrea trabazón de los sistemas representativos tradicionales. Avalan tanto las consideraciones anteriores acerca de la dificultad que el pensamiento deleuzeano opone a toda sistematización como la legitimidad de perseguir, pese a todo, una cierta caracterización sistemática de su filosofía que anima las indagaciones de nuestro estudio las declaraciones explícitas del autor:

Creo en la filosofía como sistema. La noción de sistema me disgusta cuando se remite a las coordenadas de lo Idéntico, lo Semejante y lo Análogo. Creo que es Leibniz el primero que identifica la filosofía con el sistema. Yo me adhiero a esa identificación, en el sentido de Leibniz. Las cuestiones de la "superación de la filosofía" o de la "muerte de la filosofía" nunca me han interesado. Me considero un filósofo muy clásico. Para mí, el sistema no solamente ha de estar en una heterogeneidad perpetua sino que debe ser una heterogénesis, lo cual, creo, no se ha intentado nunca.⁹

Entendido de este modo, el sistema se identifica con la multiplicidad que caracteriza al concepto filosófico a partir de *¿Qué es la filosofía?*, concepto que «expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa».¹⁰ No en balde, está constituido por un conjunto de conceptos cuya endoconsistencia viene dada por la relación o el encuentro de las componentes que conforman en tanto que singularidades a cada uno de ellos, una porción de las cuales siempre es compartida con otros conceptos del sistema; y cuya exoconsistencia, estrechamente vinculada a la anterior, viene dada por la relación o el encuentro de los distintos conceptos que componen el sistema, en virtud de las componentes que comparten unos conceptos con otros.¹¹ Surge entonces la pregunta inevitable: ¿cómo podríamos esbozar un sistema a propósito de la filosofía deleuzeana atendiendo a todas estas consideraciones?

La pregunta por el pensar constituye, a nuestro juicio, una suerte de hilo conductor a través del pensamiento de Deleuze, lo cual puede arrojar luz a propósito del afán con que el filósofo francés retoma por su cuenta y riesgo el proyecto nietzscheano de invertir el platonismo que vertebra dos de sus obras mayores, *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969), algunos de cuyos aspectos

⁹ Gilles Deleuze, "Carta-prólogo a Jean-Clet Martin" [1993, fechada en 1990], en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 327-328.

¹⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona, Anagrama, 1997, p. 26.

¹¹ Cfr. "¿Qué es un concepto?", en *Ibid.*

más importantes se prolongan a lo largo de toda la producción intelectual del autor (incluidos los libros escritos en colaboración con Guattari).¹² El *leitmotiv* de su filosofía sería entonces suscitar una nueva “imagen del pensamiento” que nos permitiera pensar de otro modo, esto es, desde afuera y contra la imagen clásica de una filosofía representativa cuyos presupuestos sacrifican la diferencia en el altar de la identidad y la semejanza, venerado tanto por la antigua metafísica como por la más reciente filosofía trascendental. Y sin embargo, como agudamente ha señalado Lapoujade, en el pensamiento de Deleuze la cuestión de la imagen del pensamiento es inseparable de la del fundamento.¹³ Luego así como el escepticismo de Hume sacó a Kant de su sueño dogmático y éste nos advirtió de los peligros de la sola razón abandonada a sí misma (salvaguardando en cierto modo la postura escéptica al situar allende el noúmeno entendido como impensado u objeto límite del pensamiento una cosa en sí a todas luces impensable), Deleuze pretende despertarnos del sueño de la representación común a la metafísica y a la filosofía trascendental; prevenimos, pues, tanto del racionalismo y el idealismo que persisten en los conceptos con que nos representamos el mundo como de la actitud epistemológica que se halla en la base de la representación, de acuerdo con la cual el pensamiento ha de ser fundado, es decir, legitimado de una vez por todas a partir de un principio exterior o trascendente que garantice su ejercicio en lo sucesivo. No en vano, «fundar es siempre fundar la representación».¹⁴

Este itinerario filosófico a la vez antimetafísico y postkantiano llevará a Deleuze a renunciar a aquello que ambas tradiciones tienen en común: la fundamentación, necesariamente trascendente, del pensamiento. De ello se sigue una nueva imagen del pensamiento que, anticipada por autores como Nietzsche y Proust,

¹² «Aparte de las multiplicidades, lo más importante para mí ha sido la imagen del pensamiento, como traté de analizarla en *Diferencia y repetición*, luego en mi *Proust*, y en todas partes». Deleuze, "Carta-prólogo a Jean-Clet Martin", en *Dos regímenes...*, cit., p. 328. Asimismo: «Una nueva imagen del pensamiento -o más bien una liberación del pensamiento con respecto a las imágenes que lo aprisionan-, esto es lo que yo había buscado ya anteriormente en *Proust*. Pero aquí, en *Diferencia y repetición*, esta investigación se autonomiza, se vuelve condición para el descubrimiento de estos dos conceptos. Ahora, el capítulo III es el que me parece más necesario y más concreto, introductorio para los libros posteriores, hasta las investigaciones con Guattari en las cuales invocamos un modelo vegetal de rizoma para el pensamiento, por contraposición al modelo del árbol, un pensamiento-rizoma en lugar de un pensamiento arborescente». Deleuze, "Prólogo a la edición americana de *Diferencia y repetición*" [1994, fechado en 1986], en *Ibid.*, p. 271.

¹³ «Si en la imagen del pensamiento hay que oír resonar la pregunta *¿quid iuris?* y, detrás de ella, la cuestión del fundamento, entonces Deleuze jamás pensó otra cosa». David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes* [2014]. Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 32.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 405.

entiende el pensar en sentido estricto antes bien como un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento espontáneo o natural que como el ejercicio de una simple facultad o como un acto de reconocimiento. Así concebido, el pensar es siempre tributario de un encuentro contingente con aquello que somos incapaces de determinar cognoscitivamente y no de un origen necesario, esto es, proviene de la entrada en contacto con un afuera del pensamiento que lo sustrae violentamente de su estado natural, la necesidad, constituyendo en cada nueva ocasión la fuente de una necesidad a la que no le es posible renunciar sin caer en la opinión. En pocas palabras: la lógica del pensamiento es la del acontecimiento y no la de la representación. Consecuentemente, en esta inversión del platonismo entendida ante todo como empresa de desfundamentación, la esencia en cuanto elemento que prevalecía en la dialéctica ha de ser reemplazada por el acontecimiento que la reformula de manera pluralista, remitiendo en cada ocasión a la redistribución de una relación diferencial compleja.

Ahora bien, tamaño replanteamiento del pensar va de la mano de un replanteamiento no menos importante del ser, de acuerdo con el cual se atribuye prioridad ontológica a las singularidades preindividuales complicadas en el acontecimiento frente a la substancia comúnmente asociada a la esencia, por cuanto se considera que la realidad actual o individuada es el producto de relaciones intensivas o virtuales cuya naturaleza es el última instancia diferencial y preindividual, en evidente contraposición con la alternativa excluyente entre una realidad perfectamente individuada y en armonía o el abismo caótico e indiferenciado que atravesaba la tradición filosófica idealista.¹⁵ La cuestión de la individuación adquiere, pues, una vitalidad renovada en el pensamiento de Deleuze, en la medida en que en lo sucesivo habremos de buscar el “fundamento” del pensamiento en lo pre-individual, renunciando a los principios trascendentes y, por ende, individuados de la tradición representativa que han gobernado tanto la metafísica como la filosofía trascendental, aprisionando las singularidades en un Ser supremo o una Forma superior: Dios o el Hombre. Tal renuncia habrá de tener lugar en provecho de principios preindividuales

¹⁵ «Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos... En otros términos, la metafísica y la filosofía trascendental están de acuerdo en no concebir singularidades determinables más que aprisionadas en un Yo [Moi] supremo o un Yo [Je] superior». Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona, Paidós, 2005, p. 139. Cfr. *Ibid.*, pp. 139-140.

y, por ende, immanentes, los cuales no arrastran presupuestos trascendentes en la medida en que anteceden a la constitución de los individuos de los que dan razón, no pudiendo asemejarse a ellos ni consecuentemente incurrir en la hipóstasis o el calco.

Luego en lugar de dirigirse hacia el mundo exterior o el mundo interior, objeto re-presentado o sujeto sobre el que gravita la representación, el pensamiento habrá de volverse en lo sucesivo hacia el afuera del que extrae la necesidad que le conviene desde antiguo, a un tiempo más lejano que todo mundo exterior y más cercano que todo mundo interior, afuera del pensamiento que está constituido por esas realidades intensivas cuya naturaleza es preindividual y subrepresentativa, obedeciendo a las lógicas necesariamente irracionales en que se abisma toda razón. En esa medida, el pensamiento deleuzeano se pretende siempre nómada, oponiéndose incansablemente al sedentarismo de la filosofía clásica de la representación, a la imagen (dogmática) del pensamiento que la tradición filosófica ofrece y aun prescribe a quienes se inician en la aventura que es el pensar.¹⁶

Dilucidadas las líneas maestras de la aproximación al sistema deleuzeano que ofreceremos en el presente trabajo, una vez justificada la legitimidad del abordaje sistemático, pasaremos a justificar brevemente nuestra perspectiva en relación con varias dificultades adicionales señaladas por algunos de los intérpretes de Deleuze más destacados.

A ojos de Pardo, han sido tres las formas predominantes de aproximarse al pensamiento deleuzeano por parte de quienes lo han estudiado: (1) adoptando una perspectiva exterior, opción que suele desembocar en la asimilación del pensar de Deleuze con alguna otra corriente o autor filosóficos, para a continuación alabarlos o desprestigiarlos empleando las mismas críticas o elogios que se dirigirían a los segundos; (2) optando por una perspectiva interior, opción sobre la que gravitan permanentemente tanto el riesgo de devenir en hagiografía como el de ceñirse a un itinerario particular cuya fidelidad al autor quede desmentida por la incontrolable proliferación de aquellos aspectos de su pensamiento cuya consideración se había

¹⁶ «Es desde sus estudios bergsonianos que Deleuze puede oponer al sedentarismo de la individuación numérica la insistencia nómada de lo virtual en lo actual, puro dinamismo espacio-temporal destinado a permitirnos captar el mundo en su acontecimentalidad ideal y "la experiencia real en todas sus particularidades" (heterogénesis)». Eric Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle*. París, Synthelabo, 1996, pp. 23-24. Las traducciones de este texto son mías. Nomadismo y heterogénesis del ser a los que conviene, sin analogía ni correspondencia, el nomadismo y la heterogénesis del pensar.

decidido omitir; (3) haciendo suya una perspectiva instrumental que se acerque a Deleuze como a una caja de herramientas, tomando interesadamente lo que se adecúe a los fines del intérprete y desdeñando lo demás.¹⁷

A este respecto, el presente trabajo puede ser considerado como una aproximación interna, en la medida en que partimos de uno de los motivos principales del pensamiento deleuzeano, la inversión del platonismo, para sugerir una lectura integradora del conjunto de la filosofía debida al autor. Entendemos, no obstante, que esta inversión del platonismo que acomete Deleuze, inspirándose en el trabajo de Nietzsche sin redundar por completo en él, es un “motivo” en al menos dos de las acepciones de esta palabra castellana: (1) tema o elemento recurrente en el pensamiento de un autor y (2) aquello que es causa o principio de movimiento.¹⁸ El motivo deleuzeano de la inversión del platonismo es, a un tiempo, tema y afán: se trata tanto de un asunto del que Deleuze se ocupa frecuentemente en sus primeros libros como, ante todo, de una motivación que animaría secretamente el conjunto de su producción intelectual. Concebida como aquel afán que mueve el pensar deleuzeano, la inversión del platonismo trasciende el ámbito de la tematización, permitiendo dar razón de la evolución o el desplazamiento del tema que le corresponde a otros bajo un mismo ímpetu (no en vano, resulta sencillo constatar que las alusiones explícitas a la inversión del platonismo desaparecen prácticamente de la obra deleuzeana a partir de la publicación de *Lógica del sentido*).¹⁹ Es por ello que creemos posible proporcionar una lectura integradora o "unitaria a pesar de todo" de la obra deleuzeana partiendo de una aproximación interna centrada en el motivo de la inversión del platonismo, tema y sobre todo afán que abre a nuevos temas, sin sucumbir a la segunda de las dificultades aducidas por Pardo. Conviene no dejar de apuntar que el tema principal que sucederá al de la inversión del platonismo es, a nuestro juicio, la filosofía del acontecimiento, cuya continuidad en la producción intelectual de Deleuze resulta indiscutible.

¹⁷ Cfr. José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2011, pp. 11-13.

¹⁸ De acuerdo con la versión electrónica del Diccionario de la lengua de la Real Academia Española, la palabra castellana “motivo” cuenta entre sus acepciones con las dos siguientes: «causa o razón que mueve para algo» (2ª acepción) y «tema o elemento temático de una obra literaria» (4ª acepción). “Definición de La Voz ‘motivo’ en el Diccionario de la lengua de la Real Academia Española (RAE)”, 2016, <http://dle.rae.es/?id=PwDYZFz>.

¹⁹ Como veremos, tal constatación hallará incluso confirmación explícita por parte del autor en un breve texto de 1990 donde afirmaba haber abandonado definitivamente el concepto de “simulacro”. Cfr. Deleuze, “Carta-prólogo a Jean-Clet Martin”, cit., pp. 327-328.

El propio Deleuze planteaba la necesidad de remontarse hasta la motivación del platonismo cuando se preguntaba acerca del significado de su inversión,²⁰ constatando lo inapropiado de permanecer en una fórmula abstracta para comprender la magnitud del proyecto nietzscheano: es preciso, pues, elevarse del tema abstracto de la “inversión” a la motivación que anima secretamente el platonismo, a la que hay que acorralar del mismo modo como Platón acorralaba al sofista. Es aconsejable, en este punto, aplicar al estudio del francés el mismo método que él aplicaba al de Platón, esto es, ser en cierta medida deleuzeanos a la hora de interpretar a Deleuze y remontar así, por ende, el tema de la inversión del platonismo desde su formulación abstracta hasta la motivación concreta que la anima, que habrá de doblar necesariamente la del Ateniense.

El afán de Platón consistía en deslizar la distinción entre lo sensible y lo inteligible en el seno mismo de lo sensible, distinguiendo ulteriormente entre aquellas realidades sensibles que participan del fundamento o el modelo ideal y aquellas otras que se sustraen a su acción, con la voluntad expresa de hacer triunfar las primeras (copias) sobre las segundas (simulacros).²¹ Con ese gesto, el platonismo inauguraba en filosofía el sistema de la representación, cuya sombra es alargada en la historia del pensamiento, garantizando la absoluta primacía de las copias sobre los simulacros, esto es, de aquellas imágenes sensibles seleccionadas a través de un principio exterior o trascendente sobre las demás. Luego si la motivación inconfesada del platonismo era establecer el sistema de la representación en filosofía haciendo triunfar las copias sobre los simulacros, aquélla que anima la inversión promovida por Deleuze habrá de consistir en evitar ese triunfo y las indeseables consecuencias que se siguen de él tanto para la vida como para el pensamiento. O en sustraer el pensamiento y la vida a la representación y, por ende, al fundamento y a su acción sobre lo real, el juicio. Podemos ya afirmar que esta motivación recorre de principio a fin la filosofía de Deleuze, prolongándose más allá del tema de la inversión del platonismo en el de la filosofía del acontecimiento. No en balde, nuestro pensador afirmará lo que sigue en una entrevista de 1988: «en todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al

²⁰ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 295.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 298.

atributo»; «todo cuanto he escrito –al menos así lo espero- ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento».²²

Lapoujade ha rechazado de forma tajante en su magnífica monografía la caracterización del pensamiento deleuzeano a partir de temas por considerarla una fórmula abstracta que suplanta las motivaciones o los problemas a que responden los temas de un autor por los temas mismos o, lo que es peor, por un solo tema (filosofía del acontecimiento, etc.). Habla entonces del gusto por “los movimientos aberrantes” en tanto que lógicas irracionales del devenir real, a cuya descripción la legalidad de la razón difícilmente se aviene, para caracterizar la motivación del pensamiento de Deleuze: toda su filosofía sería un intento de describir, liberar y acompañar tales movimientos.²³ Por nuestra parte, no creemos que el afán que hemos hecho corresponder a la inversión del platonismo difiera de aquél en torno al que Lapoujade construye su teoría: no es sino en el afuera de la representación que supone la inversión del platonismo donde encontramos el acontecimiento que nos hace accesible la lógica irracional de la síntesis disyuntiva que anima el devenir real.²⁴ Si bien su aproximación tiene, quizá, frente a la nuestra la ventaja de nombrar directamente el problema a que responde de manera más general el pensamiento deleuzeano con independencia todo tema, no es menos cierto que hemos tratado de atenuar cualquier dificultad que pudiera seguirse de relacionar ese problema general con un tema concreto introduciendo la distinción entre “tema” y “afán” en el seno del motivo deleuzeano de la inversión del platonismo: la segunda acepción nombra el problema que hay latente bajo el tema, coincidente en gran medida con el que elocuentemente señala Lapoujade. Entre las ventajas de nuestra aproximación se cuenta el poner de manifiesto que, como veremos, el pensamiento de Deleuze es inseparable de las cuestiones del vitalismo y el nihilismo afirmativo en Nietzsche.

Introducimos para terminar un último matiz. Entendiendo, como entendía

²² Gilles Deleuze, "Sobre la filosofía" [1988], en *Conversaciones. 1972-1990* [1990]. Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 225, 228.

²³ «Lógica no quiere decir racional. Se diría incluso que, para Deleuze, un movimiento es tanto más lógico cuanto que escapa a toda racionalidad. Cuanto más irracional es, cuanto más aberrante, no obstante más lógico (...) Se despeja así una primera definición de la filosofía de Deleuze: ella se presenta como una lógica irracional de los movimientos aberrantes». Lapoujade, cit., p. 15.

²⁴ «Si se puede decir que la filosofía de Deleuze es una “filosofía del acontecimiento”, es ante todo porque el acontecimiento da testimonio de la acción de lo sin fondo sobre nosotros. Sucede algo que cambia todo, que desplaza las potencias o las capacidades. El acontecimiento en Deleuze es ante todo *redistribución de las potencias*». *Ibid.*, pp. 69-70.

Deleuze, que esos movimientos aberrantes que hay que describir y afirmar son primeros ontológicamente, se advierte una motivación igualmente vigorosa que completa ésta sin caer del lado de la negación: la de desterrar del pensamiento y la vida todo aquello que obsta el libre desarrollo de tales movimientos, cuya naturaleza es, en derecho, ciertamente secundaria o derivada; sin que por ello deje de anteponerse, de hecho, a ellos en todos los ámbitos.²⁵ Hallamos aquí el cuadro completo de la motivación a responde el afán de invertir el platonismo, pues es afirmando los derechos del simulacro como se destruye lo que socava la vida sin pasar por la negación. A la luz de lo expuesto, no es de extrañar que tal afán se prolongue hacia el tema de una filosofía del acontecimiento cuya continuidad en la obra del filósofo francés es indiscutible. El vínculo entre las dos temáticas era ya elocuentemente explicitado en *Lógica del sentido*: «Los acontecimientos son las únicas idealidades; e invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades».²⁶ Libro donde Deleuze atribuía, asimismo, la audacia de invertir el platonismo por primera vez y la de haber dado lugar a la primera gran filosofía del acontecimiento a un mismo movimiento filosófico: el estoicismo.²⁷ Huelga decir que no se trata de una coincidencia.

En este sentido han de entenderse también las aportaciones de Andrew Culp en un libro de reciente aparición, *Dark Deleuze*, donde se llama la atención sobre el hecho de que hay una especie de reverso del gesto alegre de afirmación que suele identificarse con Deleuze, a saber: una llamada de atención igualmente vigorosa hacia lo intolerable.²⁸ Es en la experiencia de lo intolerable, naturalmente intempestiva,

²⁵ La distancia que separa la inversión del platonismo de cualquier empresa negativa es la que media entre la risa de dos personajes conceptuales invocados habitualmente por Deleuze, al menos desde *Lógica del sentido*: el tirano o el verdugo y el revolucionario. El revolucionario difiere del verdugo en la naturaleza afirmativa que distingue a la destrucción que lleva a cabo. Como veremos, tal distancia no es otra que la que media entre el nihilismo negativo o la mera negación y el nihilismo afirmativo o la afirmación orientada a desterrar de la vida y el pensamiento aquello que los socava, que sólo en apariencia puede ser negativa. No hay que olvidar que, ya en *Nietzsche y la filosofía*, el devenir activo era producido por la transmutación del nihilismo negativo en el eterno retorno. Un eterno retorno que era, asimismo, interpretado como la afirmación del ser del devenir afirmándose en el devenir afirmativo, de lo que se sigue que el devenir negativo no tiene ser. Ofrecemos una exposición más detallada sobre estos aspectos en las notas 529 y 541 (capítulo III).

²⁶ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 84-85.

²⁷ «Los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo», *Ibid.*, p. 33. «La primera vez que el acontecimiento fue digno de ser elevado al estado de concepto fue con los estoicos». Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco* [1988]. Barcelona, Paidós, 1989, p. 73.

²⁸ Cfr. Andrew Culp, *Dark Deleuze*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

donde constatamos la necesidad de “destruir” el mundo presente o establecido en favor de un mundo por venir. Sin compartir del todo la visión de Culp, que escora interesadamente el libro hacia un pesimismo forzado que no termina de avenirse bien al carácter o, mejor dicho, al estilo del francés, damos por válida esa apreciación general, reconociendo que el gusto por describir y afirmar la lógica de los movimientos aberrantes se dobla en una inquietud por aquello que los obstruye.

No hay que dejar de remarcar que encontramos, también aquí, el tema del agotamiento de lo posible ante el que no puede por menos de faltarnos la respiración, omnipresente en las diferentes etapas del pensamiento deleuzeano –y, sobre todo, en la última- por motivos casi biográficos.

Hay una cosa que usted no comprende, y no es ciertamente su culpa. Mi estado físico ha dejado de ser una enfermedad, y estoy forzado a buscar el aire a cada segundo. Es la sola vida lo que me queda, de modo que aquello que me era posible antes, como escritura, ya no lo es en absoluto.²⁹

Especialmente elocuentes al respecto son las siguientes apreciaciones de Colombat, que permiten ponderar los límites de una interpretación biográfica a menudo exagerada del tema del agotamiento de lo posible y, sobre todo, el sentido filosófico a que apunta realmente:

La muerte de Deleuze fue también puesta en conexión con su texto sobre Beckett titulado *L'épuisé* (*El agotado*). Quienquiera que lo hubiera visto en los últimos veinticinco años conocía las dificultades que Deleuze tuvo para respirar (...) Muchos periodistas y filósofos establecieron un paralelismo simbólico entre esta asfixia y la recurrente denuncia de Deleuze y Guattari de la reacción conservadora que puso fin a la mayor parte de las experimentaciones políticas, sociales y artísticas derivadas de mayo del 68 en Francia (...) Entonces, Deleuze se habría suicidado porque, como Beckett, estaba "agotado", porque había agotado filosóficamente lo posible, pero sobre todo porque físicamente ya no podía respirar y estaba cansado de sufrir (...) Como el pensamiento de Deleuze estaba basado en parte en una crítica del concepto de lo posible en favor de una exploración de lo virtual, sólo la segunda parte de esta interpretación parece válida. Lo posible no juega un rol completamente afirmativo en el pensamiento de Deleuze, mientras que lo virtual siempre lo hace. El agotado es un

²⁹ Gilles Deleuze, “Carta inédita a Jean-Clet Martin,” 1992, https://www.facebook.com/search/top/?q=jean-clet martin il y a une chose que vous ne comprenez pas&epa=SEARCH_BOX. La traducción es mía.

personaje conceptual que, en efecto, agota lo posible en la obra de Beckett; su trabajo, sin embargo, no conduce a la depresión o a la muerte, sino más bien a una necesaria renovación del pensamiento. En el mundo de Tournier sin el otro como estructura, lo posible también se agota, pero luego da lugar a una vida puramente intensiva que es real y virtual.³⁰

La suplantación de lo virtual por lo posible, tal es el peligro que Deleuze creyó reconocer en la imagen dogmática del pensamiento, instaurada por el platonismo en el pensamiento y prolongada por el hegelianismo en la historia: en suma, la selección de lo inmanente a partir de principios trascendentes en que se basa la representación. De ahí también que, como venimos sosteniendo, el afán de invertir el platonismo, se prolongue temáticamente en una filosofía del acontecimiento, que es creación de “posibilidades” allende lo posible mismo, en lo virtual.³¹

Volveremos sobre todas estas cuestiones a lo largo del trabajo, orientado como hemos establecido a mostrar que la propuesta deleuzeana de invertir el platonismo permite, a pesar de las dificultades expuestas, hallar una cierta unidad o un cierto afán común en esta filosofía tan poliédrica, de forma consecuente con su carácter de “sistema abierto”.

2. Estado de la cuestión.

Aunque pueda resultar paradójico, dada su relevancia, la relación que existe entre los temas de la inversión del platonismo y la filosofía del acontecimiento en el pensamiento de Deleuze no ha sido objeto de investigación sistemática; menos aún, desde una perspectiva integradora como la que asumimos en el presente trabajo. Se ha tendido, por el contrario, a estudiar ambas cuestiones por separado, apuntando vagamente la existencia de una cierta relación sin justificarla de manera del todo

³⁰ Colombat, cit., p. 244. Es también elocuente respecto de las motivaciones que llevaron a Deleuze a suicidarse el testimonio que reproducimos a continuación: «Según su visión, la única conclusión lógica de la existencia era el suicidio, el supremo gesto de rebelión contra las leyes de la necesidad. "Carece de sentido morir en la cama", comentó mientras paseábamos junto al castillo en que el duque de Enghien había sido fusilado por orden de Napoleón. En 1993, supe por un amigo que Deleuze estaba enfermo y deprimido. Yo intuía que no se iba a resignar pasivamente a su declive físico. Así fue. Suicidarse fue su último acto filosófico». Pedro G. Cuartango, “Paseos con Deleuze en Vincennes”, *elmundo.es*, 25 de marzo de 2009, <http://www.elmundo.es/opinion/columnas/pedro-g-cuartango/2009/03/2618566.html>.

³¹ Sobre la relación entre la “visión” de lo intolerable, el agotamiento de lo posible y la creación de “posibilidades” en lo virtual operada por el acontecimiento, cfr. cita 804 (capítulo IV).

satisfactoria. Ello quizá encuentre explicación en el hecho de que, como ya hemos anotado, la filosofía deleuzeana es extraordinariamente poliédrica, relacionándose con otros muchos temas y autores de la tradición filosófica. A lo largo de los años, Deleuze buscó pacientemente en numerosos pensadores los instrumentos que le permitieran levantar su propia filosofía: conocida es su afinidad con Hume, Nietzsche, Spinoza, Bergson, Leibniz, el estoicismo, Foucault, etc. En esa medida, las cuestiones que nos ocupan constituyen, pese su extraordinaria importancia, sólo dos de los muchos aspectos del pensamiento de Deleuze susceptibles de ser estudiados en relación.

Por otra parte, el hecho de que nuestro pensador no dedicase exclusivamente una monografía a ninguna de las dos cuestiones, estando la primera a caballo entre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* y siendo retomada la segunda en cada uno de estos libros y de los posteriores, adaptándola a diferentes contextos temáticos y virajes teóricos, propicia que las alusiones al respecto estén diseminadas en su obra y relegadas, por ende, a una fragmentariedad que desde luego no facilita la justa valoración de su importancia. Ciertamente, no contribuye a mejorar el panorama la frecuente minusvaloración de los trabajos que Deleuze realizó en colaboración con Guattari, a propósito de la cual resulta especialmente significativa la siguiente constatación de Colombat: ninguno de los escritos que aparecieron en la prensa francesa tras la muerte del filósofo atribuyeron a su trabajo conjunto con el psicoanalista una importancia más que episódica en su trayectoria intelectual; apreciación que, huelga decirlo, contrasta a todas luces con la del autor, quien en varias ocasiones destacó *Mil mesetas* como su proyecto más logrado, ambicioso e innovador.³² Una buena muestra de esta estrechez de miras que ha predominado en la crítica filosófica de nuestro autor es la proporcionada por el análisis del filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien de manera tan torpe como despectiva habla de un «Deleuze “guattarizado”», dividiendo en dos a un pensador que, como él mismo diría, era muchos más y distribuyendo consecuentemente su producción intelectual entre aquellas obras que serían representativas de una pretendida “línea propia” y aquellas otras que, fruto de su colaboración con Guattari, constituyen, por ende, una variación

³² Cfr. Colombat, cit., p. 239.

de la línea de pensamiento que convendría de manera genuina a Deleuze, cuyas recepción anglosajona y consecuencias políticas habría, por cierto, que lamentar.³³

En cualquier caso, algunos de los estudios que a continuación mencionaremos resultan sumamente esclarecedores respecto a cuestiones medulares del tema que nos ocupa, constituyendo la antesala idónea para la investigación aquí propuesta. Así pues, podemos concluir que las circunstancias aducidas han contribuido a que el estado actual de la investigación no se corresponda con la relevancia filosófica que presentan a todas luces estas cuestiones. En lo sucesivo, reseñaremos las principales monografías que, de manera explícita o tangencial, constituyen aproximaciones al pensamiento de Deleuze afines a la nuestra, tratando de posicionarnos al respecto y de reconocer, asimismo, las deudas contraídas con cada una de ellas.

Con extraordinaria perspicacia, sin duda acentuada por la escasa perspectiva histórica con que contaba en un estudio aparecido sólo un año después de la publicación de *Lógica del sentido*, en 1970, Foucault fue el primero en caracterizar el pensamiento de Deleuze como una inversión del platonismo íntimamente ligada tanto a la crítica trascendental como a la cuestión del acontecimiento; habida cuenta de que el simple antiplatonismo no constituía, a su juicio, un criterio suficiente para especificar una filosofía.³⁴ A este respecto, define *Lógica del sentido* como «el más audaz de los tratados de metafísica», inscribiendo el proyecto antiplatónico de Deleuze en el marco del postkantismo:

La ilusión es la desventura de la metafísica, no porque esté por sí misma volcada a la ilusión, sino (...) porque el miedo al simulacro la ha colocado en el camino de lo ilusorio (...) es la ilusión la que es una metafísica, el producto de una cierta metafísica que ha marcado su cesura entre el simulacro, por un lado, y el original y la

³³ Cfr. Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* [2004]. Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 38. Hay varios factores que deberían mover al lector perspicaz a desconfiar de la interpretación que Žižek ofrece del pensamiento de Deleuze. El primero de los cuales es, claro, el carácter manifiestamente escolar de su explicación, cimentada en una hermenéutica que establece una discontinuidad absoluta en la obra de un filósofo de la talla de Deleuze, bajo el pretexto de que se habría dejado “influir”, y casi absorber, por otro autor en cuyo pensamiento vislumbraba la salida de un escollo que le habría salido al paso. A fundamentar esta desconfianza contribuye también, y de manera notable, la dualidad “propio/impropio” en que la interpretación de Žižek se asienta, rayana en otra dualidad, la de lo “auténtico/inauténtico”, sobre la que nos advirtiera ya Adorno en *La jerga de la autenticidad* con un ahínco sólo comparable a la lucidez de sus planteamientos.

³⁴ Cfr. Foucault, “Theatrum...”, cit., pp. 10-11.

buena copia, por el otro. Hubo una crítica cuya función consistía en designar la ilusión metafísica y fundamentar su necesidad; la metafísica de Deleuze emprende la crítica necesaria para desilusionar los fantasmas.³⁵

Tal metafísica, a la vez antiplatónica y postkantiana, es a su juicio «una metafísica del acontecimiento» que libera el pensamiento de los obstáculos que le impedían, todavía en la época, pensarlo: el mundo, el Yo y Dios, sobre los cuales gravitaban aún, respectivamente, el neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia.³⁶

También Derrida, por citar en este punto al otro gran filósofo francés del momento, se hizo eco a la muerte de Deleuze de la importancia que tiene el acontecimiento en su filosofía, como se evidencia en el breve escrito que dedicara a la memoria de nuestro pensador en *Libération*: «Deleuze el pensador es, ante todo, el pensador del acontecimiento, y siempre de este acontecimiento [*la muerte, se entiende*]»; invocando, además, con respecto a él una «proximidad o una afinidad casi total en las tesis» mediada, no obstante, por una distancia insalvable en «el gesto» o «la estrategia».³⁷

El paso de los años dio lugar a una ingente proliferación de los escritos dedicados a esbozar, cuando no a desentrañar, la filosofía de nuestro autor. En un libro pionero aparecido en 1979, *Lo mismo y lo otro*, Vincent Descombes trazaba una panorámica del pensamiento francés contemporáneo donde dedicaba dos apartados a la filosofía de Deleuze, situada en el contexto del “nietzscheanismo francés” que lo vinculaba a otros pensadores de la época.³⁸ El pensamiento deleuzeano es caracterizado en este texto como eminentemente postkantiano y antidialéctico:

³⁵ *Ibid.*, pp. 14-15.

³⁶ «El mundo, el yo y Dios, esfera, círculo, centro: triple condición para no poder pensar el acontecimiento. Una metafísica del acontecimiento incorporal (irreductible, pues, a una física del mundo), una lógica del sentido neutro (en vez de una fenomenología de las significaciones y del sujeto), un pensamiento del presente infinitivo (y no el relevo del futuro conceptual en la esencia del pasado). He aquí lo que Deleuze, me parece, nos propone para eliminar la triple sujeción en la que el acontecimiento, todavía en nuestros días, es mantenido». *Ibid.*, p. 21.

³⁷ Jacques Derrida, “Il me faudra errer tout seul”, *Libération*, 7 de noviembre de 1995, <http://www.liberation.fr/auteur/4170-jacques-derrida>. La traducción es mía.

³⁸ Cfr. “La diferencia” y “El final de los tiempos”, en Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* [1979]. Madrid, Cátedra, 1988.

Deleuze ante todo es un post-kantiano. Piensa según la Dialéctica trascendental de Kant, donde son criticadas las ideas del alma, del mundo y de Dios. Ninguna experiencia puede justificar la afirmación de un yo sustancial idéntico, de una totalidad de las cosas y de una causa primera de esta totalidad. A veces se considera que los filósofos (...) postkantianos (de Fichte a Hegel) se han apresurado a restaurar la metafísica por un momento tambaleada por la crítica kantiana. Esto es también la opinión de Deleuze, para quien esta restauración tiene nombre "dialéctico".³⁹

Se insiste, asimismo, en la consecuente renuncia tanto al fundamento como a la distribución sedentaria operada conforme al mismo («ningún principio supremo, ningún fundamento, ninguna instancia central gobiernan esta "distribución de esencia y hasta de delirio"») que dan lugar a las filosofías de la representación, ora metafísica ora idealismo trascendental. Renuncia que tiene lugar en provecho de un principio diferencial que realiza la crítica en el pensamiento, reencontrando también el antiplatonismo en la medida en que «es más bien Nietzsche que Kant quien lleva a cabo el proyecto de una verdadera crítica», al referirla «a los principios que se aplican a los juicios de valor» en una filosofía de la voluntad que da a traste con las "filosofías del ser".⁴⁰ Especialmente elocuentes resultan, por último, las consideraciones de acuerdo con las cuales el nietzscheanismo francés en que se inscribe el pensamiento deleuzeano opondría a la representación, que tiende a privilegiar el sujeto o el objeto, un perspectivismo cuyo fin es hacer del "orden" una figura más de la variación.⁴¹

Son también relevantes los trabajos debidos a Eric Alliez: *La signature du monde* (1993), en el que trata de desentrañar con lucidez la ontología complicada en *¿Qué es la filosofía?*, un libro cuyas fuentes y motivaciones teóricas resultaban todavía oscuras en la época; y, sobre todo, la edición de *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (1996), que recoge las conferencias pronunciadas en el congreso celebrado en Río de Janeiro para conmemorar la muerte del filósofo, conteniendo textos a todas luces decisivos como los debidos a Zourabichvili o Gérard Lebrun.⁴² No hay que dejar de mencionar que una versión retocada de la conferencia de

³⁹ *Ibid.*, pp. 198-199.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 201, 204, 205.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 244-245.

⁴² Eric Alliez, *La signature du monde*. París, Les Éditions du Cerf, 1993. Eric Alliez, ed., *Gilles Deleuze: une vie philosophique. Rencontres internationales Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*. París, Synthelabo, 1996.

clausura, impartida por Alliez, fue publicada aparte bajo el título *Deleuze. Philosophie virtuelle* (1996). En este último libro, se considera a Deleuze como un autor «manierista» que elabora una «crítica de todas las formas esenciales, substanciales o funcionales, crítica de todas las formas de trascendencia», orientada a «re-construir la inmanencia sustituyendo por multiplicidades concretas las unidades abstractas». ⁴³ Deleuze se reapropia así, entiende Alliez, las tradiciones empirista, bergsoniana, nietzscheana, spinoziana, postkantiana y leibniziana con miras a dar lugar a una nueva imagen del pensamiento, consistente en un pensamiento sin imagen o fundamento que inaugura el carácter virtual o inmanente de los principios, y con él:

La posibilidad de un materialismo filosófico finalmente revolucionario. ¿Un materialismo-ideal del acontecimiento puro (...) de la filosofía como arte de los agenciamientos de los cuales dependen los "principios" (y no a la inversa), creación problematizante que coincide con la emergencia de lo nuevo que no tiene por sujeto sino lo virtual de lo que lo actual no es más que un complemento o un producto. ⁴⁴

Cabe también destacar el libro de Jean-Clet Martin, *Variations* (1993), que constituye una aproximación original al pensamiento deleuzeano a través de la noción de “variación” complicada en el incesante paso de una dimensión a otra que hay en juego en las multiplicidades. Encabeza el libro, a modo de prólogo, una carta que Deleuze envió al autor con motivo del mismo, en la que recapitula lapidariamente su filosofía ofreciendo algunas declaraciones sumamente reveladoras, las cuales han sido citadas desde entonces en la inmensa mayoría de los estudios dedicados al autor (y vive Dios que el nuestro no es una excepción). Martin retomó el pensamiento de Deleuze en un libro reciente, *Le siècle deleuzien* (2016), en el que al abrigo de aquella memorable frase de Foucault se hace cargo de la herencia deleuzeana que, de manera más o menos explícita, vertebra buena parte del pensamiento contemporáneo. ⁴⁵

Por su parte, Philippe Mengue publicó en 1994 *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, un libro notable en el que por primera vez se insiste, de manera sólidamente argumentada, en el carácter “abierto” que no se puede por menos de atribuir al sistema filosófico deleuzeano. Consecuentemente, Mengue trata de despejar las líneas

⁴³ Alliez, *Deleuze. Philosophie...*, cit., pp. 44, 18.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 11-13.

⁴⁵ Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. París, Payot & Rivages, 1993. *Le siècle deleuzien*. París, Kimé, 2016.

maestras de tan singular sistema en relación con los siguientes ejes temáticos: el pensamiento sin imagen y la imanencia, la crítica del pensamiento representativo y la teoría del agenciamiento, un discutible tránsito de la política a la ética y, finalmente, la teoría de los flujos y el deseo. No hay que dejar de mencionar que el libro incluye un apéndice en el que se comentan, uno a uno, los principales libros de Deleuze, prolongando el breve comentario -también por separado- de las primeras monografías que nuestro autor dedicó a Hume, Nietzsche, Kant, Bergson y Spinoza, integrado en el primer capítulo. Por lo demás, Mengue insiste también en la renuncia al fundamento que tiene lugar en el pensamiento de Deleuze como condición necesaria de la inmanencia, matizando acertadamente que ello no implica caída alguna en el irracionalismo (nosotros diríamos, más bien, en el ilogicismo) y aludiendo también a este respecto a la cuestión del acontecimiento:

No busca "salir" de la razón. Él quiere renovar la imagen del pensamiento para hacerlo capaz de pensar los acontecimientos, las singularidades. No es lo otro de la "razón", sino otra forma de racionalidad del sentido, del acontecimiento. Y si éste último es imprevisible e insensato, no es porque en el fondo sea irracional, sino porque revela otra lógica (...) la idea de una racionalidad una en su esencia no es en absoluto una idea nietzscheana, por la simple razón de que no hay esencia estable del todo: para ningún ser podemos recurrir a la identidad de una esencia que lo totalizaría. No hay fundamento, ni esencia, ni sujeto trascendental, sino "razones", diversos procesos de racionalizaciones.⁴⁶

También Menge retomó recientemente el pensamiento deleuzeano, en un interesante libro titulado *Faire l'idiot. La politique de Deleuze* (2013), donde se extraen las conclusiones políticas de algunos de los últimos textos de Deleuze, como los dedicados a Bartleby y a Beckett, insistiendo en la importancia de la política del acontecimiento como hacemos también nosotros en este trabajo.⁴⁷

Sin duda, uno de los grandes puntos de inflexión en la crítica del pensamiento de nuestro autor es debido a la magnífica obra de François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento* (1994). Aproximación a la vez rigurosa y aventurada al pensamiento deleuzeano, cuyo sistema se caracteriza sólidamente como una

⁴⁶ Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple* [1994]. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, p. 65.

⁴⁷ Philippe Mengue, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. París, Éditions Germina, 2013.

“filosofía del acontecimiento” en virtud de su «configuración lógica recurrente» y «dotada de suficiente unidad», justificando al fin las intuiciones y apuntes que al respecto habían arrojado otros intérpretes en los siguientes términos:⁴⁸

La filosofía de Deleuze es un monopluralismo dual (...) lo múltiple no se resuelve en lo uno (multiplicidad), ni el tiempo-sentido y el cuerpo forman nunca un dualismo (inmanencia recíproca). El motor de esta respuesta es la determinación de la categoría de acontecimiento: consistencia de lo virtual, exterioridad de las relaciones, identidad final del afuera, el sentido y el tiempo.⁴⁹

En esa medida, Zourabichvili opone la filosofía deleuzeana a una imagen dogmática que asocia el afuera del que el pensamiento extrae su necesidad con la trascendencia, dándonos a elegir entre el fundamento o el caos (la opinión). Se inscribe en esta encrucijada la renuncia al fundamento y, consecuentemente, a la lógica esencialista del juicio de atribución que lleva a cabo Deleuze en pos de la inmanencia, y en provecho de una nueva imagen del pensamiento: «cuando la filosofía renuncia a fundar, el afuera abjura de su trascendencia y se vuelve inmanente».⁵⁰ Y, sin embargo, Zourabichvili no deja de reconocer en las conclusiones de su estudio que «ciertos aspectos importantes del pensamiento de Deleuze han sido voluntariamente puestos de lado, en particular los conceptos de tierra-territorio, rizoma y líneas, por no haber sabido integrarlos en esta presentación».⁵¹ Deudores como nos sentimos del trabajo de Zourabichvili, hemos tratado precisamente de continuar sus aportaciones en este punto, que, huelga decirlo, es el que separa las dos grandes obras de Deleuze en solitario de sus trabajos en colaboración con Guattari. No hay que dejar de mencionar que este libro hallaría oportuna prolongación en *El Vocabulario de Deleuze* (2003), un diccionario de los principales conceptos complicados en el pensamiento deleuzeano que arroja luz decisiva sobre algunas cuestiones capitales. Si bien el riguroso orden alfabético de la exposición en este último trabajo constituye una ventaja a ojos de Zourabichvili, habida cuenta de que le permite no establecer jerarquías entre los diferentes conceptos abordados, por nuestra

⁴⁸ Cfr. François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 11.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 161-162.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁵¹ *Ibid.*, p. 162.

parte lo juzgamos más bien como un inconveniente que lastra en cierta medida un texto excelente, al eximir de una toma de posición sobre las prioridades imprescindible en los estudios de este tipo.⁵²

Una de las monografías más controvertidas es la de Alain Badiou, que ya en la época ostentaba además el privilegio de ser considerado uno de los grandes filósofos franceses del acontecimiento: *Deleuze. El clamor del ser* (1997).⁵³ Es un texto interesante que aborda la filosofía de Deleuze desde sus compromisos ontológicos, planteando las cuestiones medulares de la univocidad del ser y la multiplicidad, el nuevo estatuto virtual del “fundamento”, el tiempo, el azar, el afuera como condición del pensamiento y la solución “topológica” a la cuestión que Deleuze halla en el pliegue; así como la cuestión del “método” de la antidualéctica y, de manera tangencial, tanto la cuestión del acontecimiento como los posicionamientos disensos de Badiou en cada una de estas cuestiones. El libro está enormemente lastrado, sin embargo, por el empecinamiento de Badiou en hacer de su colega un filósofo del ser-Uno o el fundamento, intuimos que con miras a reclamar para sí la primicia de una filosofía de la multiplicidad actual,⁵⁴ aun al precio de desoír las numerosas declaraciones que desmienten de manera explícita esta pretensión en la obra deleuzeana.⁵⁵

Un año después, aparecía una recopilación de artículos sobre Deleuze debidos a René Schérer, *Miradas sobre Deleuze*, cuyo interés radica más en la originalidad y el afecto que denotan que en unas pretensiones sistematizadoras a las que el mismo autor renuncia desde el comienzo. También en 1998 vería la luz *Deleuze*, de Alberto Gualandi (1998), interesante texto que trata de arrancar a Deleuze de una recepción demasiado “política” de su pensamiento para vincularlo, antes bien, con la gran tradición de la filosofía occidental, relacionando sistemáticamente bajo el signo de la inmanencia las cuestiones de la univocidad del Ser-Naturaleza y de la concepción “igualitaria” del pensamiento y la cultura: la distancia que separa ambas y las vincula a la vez es, huelga decirlo, aquella que media entre las obras mayores de Deleuze y

⁵² François Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze* [2003]. Buenos Aires, Atuel, 2007.

⁵³ Alain Badiou, *Deleuze. El clamor del Ser* [1997]. Buenos Aires, Manantial, 2002. El libro que le valió a Badiou el reconocimiento a que aludimos como pensador del acontecimiento fue: *L'être et l'événement, l'ordre philosophique*. París, Éditions du Seuil, 1988.

⁵⁴ «Debo entonces volver, como es la ley en filosofía (...) a mi propio canto: el Uno no es, no hay sino multiplicidades actuales, y el fundamento está vacío». Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 79. Huelga decir que, con algunos matices, ese era ya el canto de Deleuze al menos desde 1968.

⁵⁵ Para obtener más detalles a este último respecto, cfr. nota número 260.

sus trabajos en colaboración con Guattari, como por nuestra cuenta hemos tratado de mostrar en este estudio.⁵⁶

En el panorama francés de comienzos del nuevo siglo, se distinguen varios trabajos interesantes. Los primeros de los cuales son debidos a Anne Sauvagnargues: *Deleuze. Del animal al arte* (2006) y *L'empirisme transcendantal* (2009).⁵⁷ El primero es una aproximación singular a la filosofía de Deleuze a partir del concepto de “animal”, como noción fronteriza que llevaría a superar la dualidad aristotélica materia/forma en provecho de la modulación simondoniana y, asimismo, la antropología a favor de la etología, devenires que la autora considera consumados en el arte. El segundo libro es una interesante presentación del empirismo trascendental deleuzeano a partir del diálogo con sus fuentes filosóficas. No hay que dejar de nombrar la obra de Pierre Montebello *Deleuze. La passion de la pensée*, excelente texto que dilucida de manera inusualmente clara y ordenada la lógica de las distintas etapas del pensar deleuzeano, distribuyéndolas en ocho paradojas a cada una de las cuales se asocia una operación.⁵⁸ Finalmente, no podemos por menos de destacar la magnífica monografía *Deleuze. Los movimientos aberrantes* (2014), debida a Lapoujade, a la que nos hemos referido ya, por ser a nuestro entender uno de los libros capitales para el estudio de Deleuze en general y, por ende, para el que aquí llevamos a cabo.⁵⁹ La meticulosa aproximación de este intérprete, sustentada en una hipótesis perspicaz e integradora, dota por fin al pensamiento de Deleuze de una consistencia historiográfica no alcanzada hasta el momento en los estudios disponibles, que logra dar razón con extraordinaria solvencia de cada una de las transiciones, continuidades y discontinuidades que tienen lugar en las diferentes etapas del pensamiento deleuzeano. Constituye, pues, en nuestra opinión un hito a todas luces ineludible.

En nuestro país, ha habido también aportaciones relevantes al estudio del pensamiento deleuzeano. Una de las figuras más destacadas es la de Pardo, cuya

⁵⁶ Alberto Gualandi, *Deleuze*. París, Les Belles Lettres, 1998.

⁵⁷ Anne Sauvagnargues, *Deleuze. Del animal al arte* [2004]. Buenos Aires, Amorrortu, 2006. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. París, Presses Universitaires de France, 2009.

⁵⁸ Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*. París, Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

⁵⁹ Lapoujade, cit.

primera contribución al respecto fue una tesis doctoral centrada en la cuestión de la individuación intensiva, publicada luego bajo el título *Deleuze: Violentar el pensamiento*, y recogida años después, junto con artículos diversos cuyo espectro temático abarca cuestiones tan dispares como la política o el estilo literario, en el notable *A propósito de Deleuze*. Tras acometer la traducción al castellano de los volúmenes de textos breves y entrevistas compilados por Lapoujade, Pardo publicó *El cuerpo sin órganos*, una presentación general del pensamiento deleuzeano basada en el “gesto” que le es propio, prolongada en una reivindicación de *El Anti-Edipo* que parece responder al libro, más bien desatinado, que Slavoj Žižek dedica a Deleuze.⁶⁰ Tampoco hay que dejar de mencionar el trabajo de tesis doctoral de Francisco José Martínez, reelaborado y publicado en la revista *Eikasía* en 2009: se aborda la cuestión del acontecimiento, el antiplatonismo y, finalmente, las dimensiones políticas de la filosofía deleuzeana desde una perspectiva predominantemente ontológica.⁶¹ Conviene recordar, asimismo, los trabajos de Amanda Núñez, centrado en las implicaciones estético-políticas de la ontología menor deleuzeana, Luis Franco Garrido, cuya reflexión gira en torno al sentido-acontecimiento, y Gustavo Galván, que elabora una presentación basada en el concepto de problema.⁶²

Por último, en el mundo anglosajón han sido también numerosas las monografías. Especialmente interesante es el texto *Deleuze & the political* (2000) de Paul Patton, donde se aborda el aspecto político en el pensamiento deleuzeano sin descuidar su intrincada raigrambre metafísica.⁶³ Podemos destacar, asimismo, los trabajos de James Williams sobre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, que datan respectivamente de 2003 y 2008, clarificadores aunque de estructura escolar al haber sido concebidos como guías de lectura.⁶⁴ Hay también un notable trabajo de Michael Hardt que esboza la filosofía de Deleuze a partir de sus fuentes bergsonianas,

⁶⁰ José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Editorial Cincel, 1990. *A propósito de Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2014. *El Cuerpo...*, cit. Žižek, *Órganos...*, cit.

⁶¹ Francisco José Martínez Martínez, “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasía. Revista de Filosofía* 4, no. 23 (2009): pp. 33–335.

⁶² Amanda Núñez García, *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*. Madrid, Arena Libros, 2019. Luis Franco Garrido, *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*. Madrid, Antígona, 2011. Galván Rodríguez, cit.

⁶³ Paul Patton, *Deleuze & the political*. Londres, Routledge, 2000.

⁶⁴ James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and repetition. A critical introduction and guide*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003. *Gilles Deleuze's Logic of sense. A critical introduction and guide*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2008.

nietzscheanas y spinozianas.⁶⁵ Resulta, asimismo, sumamente interesante para nuestro enfoque el libro de Sean Bowden *The priority of events in Deleuze's Logic of sense* (2011), donde se bosqueja la prioridad ontológica atribuida al acontecimiento en esa obra mediante el análisis de las principales fuentes teóricas a partir de las que Deleuze construye el libro: los estoicos, Leibniz, Lautman y Simondon, el estructuralismo y el psicoanálisis, definiendo la filosofía deleuzeana de esa etapa como «una ontología trascendental» del acontecimiento.⁶⁶ No hay que olvidar el libro *Essays on Deleuze* (2012), de Daniel W. Smith, que dedica sendos capítulos al postkantismo de nuestro autor y a la inversión del platonismo, relacionando también esta última con la cuestión del acontecimiento, aunque de manera un tanto vaga.⁶⁷

3. Hipótesis y objetivos.

Como hemos adelantado, el presente estudio tratará de ofrecer una lectura integradora de la obra deleuzeana a partir del motivo de la inversión del platonismo, tema y, sobre todo, afán. Parte, pues, de la hipótesis de que en la apropiación del proyecto nietzscheano de invertir el platonismo se prefiguran las motivaciones que guiarán el pensar posterior de Deleuze; de modo que, una vez aislada, tal motivación permite realizar una lectura en cierto modo unitaria de su abigarrada producción intelectual, cuya complejidad rizomática sugiere un carácter no menos laberíntico que evolutivo.

La clave de la inversión del platonismo a que Deleuze consagra su filosofía radica, asimismo, en la constitución de un pensamiento en que los cuerpos (lo sensible) pasen a constituir el ser, en contraste con las filosofías de Platón, Aristóteles y sus herederos en la historia del pensamiento. Los primeros en llevar a cabo tal proeza fueron, a su juicio, los audaces pensadores estoicos, cuya división entre las

⁶⁵ Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico* [1993]. Buenos Aires, Paidós, 2005.

⁶⁶ Cfr. Sean Bowden, *The priority of events in Deleuze's Logic of sense*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011, p. 69.

⁶⁷ «Entonces, la inversión del platonismo necesariamente implica una crítica de la pregunta “¿Qué es?” (...) El arte pluralista de deleuze no niega necesariamente la esencia, sino que la hace depender en todos los casos de las coordenadas espacio-temporales y materiales de una Idea problemática que es puramente inmanente a la experiencia y que sólo puede ser determinada por preguntas como ¿quién?, ¿cómo? (...) Estas preguntas "menores" son las del accidente, lo inesencial, la multiplicidad, la diferencia -en suma, las del acontecimiento». Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012, pp. 20-21.

mezclas de cuerpos o las acciones y pasiones corporales, de un lado, y los acontecimientos incorporeales, del otro, es retomada por Deleuze en *Lógica del sentido*, atribuyéndoles el mérito de haber dado lugar a la primera gran lógica del acontecimiento en la historia de la filosofía. Nuestra segunda hipótesis es, pues, que el afán a que responde el proyecto de la inversión del platonismo se prolonga, temáticamente, en una filosofía del acontecimiento de inspiración inicialmente estoica y leibniziana cuya continuidad en la obra del autor es indiscutible, allende incluso de la publicación de *Lógica del sentido* en que se agota el primer tema.

Ahora bien, en *Mil Mesetas* Deleuze lleva a cabo un significativo viraje con respecto al marco teórico anterior: redefine el acontecimiento en seno del agenciamiento como un acto o una transformación instantánea e incorporeal que, realizada en los enunciados, se atribuye sin embargo a los cuerpos de una sociedad. De este modo, el mismo acontecimiento que en *Lógica del sentido* era entendido como la quintaesencia del lenguaje, deviene productivo a nivel histórico-social en *Mil Mesetas*. En consecuencia, la tercera hipótesis es que el tema de la filosofía del acontecimiento permite mostrar que existe continuidad entre el conjunto de la producción intelectual de Deleuze y sus obras de carácter marcadamente político, cuyo contenido ha sido desvinculado demasiado a menudo del grueso de la obra deleuzeana bajo el pretexto de constituir una suerte de desviación (o, incluso, de desvarío) con respecto a los intereses filosóficos genuinamente metafísicos y el estilo preciosista a cuyo abrigo germinaron tanto sus primeras monografías como las obras mayores en que el autor comenzara a hablar en nombre propio, atribuida por lo común a la influencia intelectual de Félix Guattari.

Finalmente, la cuarta hipótesis es que el desarrollo de la filosofía deleuzeana del acontecimiento, que va de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* a *¿Qué es la filosofía?*, contiene una ontología del cambio socio-político y los procesos de subjetivación, no pudiendo por menos de ser entendidos estos últimos como una modalidad o una subespecie del propio acontecimiento, como se evidencia en la interpretación que hace Deleuze de la última etapa del pensamiento de Foucault.



La investigación descrita se ordena, asimismo, a la consecución de los siguientes objetivos principales, asociados cada uno de ellos a varios objetivos secundarios. Indicamos los primeros con números y los segundos con letras.

1. Evidenciar que la crítica de la imagen dogmática del pensamiento responde, ante todo, a una renuncia al fundamento en filosofía.
 - a) Exponer los principales presupuestos de la imagen dogmática del pensamiento.
 - b) Mostrar la incompatibilidad del fundamento con la inmanencia y, no obstante, la imposibilidad de renunciar a la selección si se quiere preservar una necesidad sin la que el pensamiento estaría abocado a la opinión.

2. Dilucidar el proyecto deleuzeano de la inversión del platonismo en relación con el de Nietzsche.
 - a) Presentar el problema nietzscheano del nihilismo negativo y la solución al mismo que el alemán halla en el nihilismo afirmativo, haciéndolo corresponder con la inversión del platonismo.
 - b) Elucidar la interpretación que hace Deleuze de la inversión nietzscheana del platonismo como reformulación pluralista de la esencia y la apariencia, en contraste con la de Heidegger.
 - c) Exponer el proyecto de la inversión deleuzeana del platonismo.

3. Demostrar que la inversión deleuzeana del platonismo se concreta en una filosofía del acontecimiento de inspiración inicialmente estoica y leibniziana, constituyendo un tema que recorre de principio a fin la obra de Deleuze.
 - a) Analizar el manierismo estoico en tanto que pluralismo del objeto que hay en juego en la dialéctica deleuzeana.
 - b) Analizar el manierismo leibniziano en tanto perspectivismo no relativista que hay en juego en la dialéctica deleuzeana.
 - c) Elucidar el empirismo trascendental en que convergen los manierismos anteriores, como puesta en comunicación directa de la estética y la dialéctica sin el concurso de la analítica.
 - d) Explicar la teoría deleuzeana de la Idea-problemática y sus consecuencias para la imagen del pensamiento.

- e) Dilucidar las implicaciones ontológicas de la filosofía de Deleuze, a través de su interpretación del eterno retorno y las tres síntesis del tiempo.
 - f) Demostrar que los principios de la univocidad del ser en *Diferencia y repetición* (distribución nómada y jerarquía de la expresión de una potencia interna) rigen aún la filosofía telúrica de Deleuze en *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?*, mediante la correspondencia de las tres síntesis del tiempo y los tres tipos de ritornelo.
4. Elucidar la filosofía deleuzeana del acontecimiento que va de *Lógica del sentido* a *Mil mesetas*.
- a) Exponer el proyecto teórico que vertebra *Lógica del sentido* y el papel que en él desempeña el acontecimiento.
 - b) Explicar el viraje teórico del estructuralismo al maquinismo que media entre *Lógica del sentido* y *Mil mesetas*, pasando por *El Anti-Edipo*.
 - c) Establecer los términos del retorno a *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* que supone *Mil mesetas*, mostrando tanto la prolongación de los conceptos de ser unívoco y campo trascendental desubjetivado en el plano de inmanencia de la tierra como la traducción de las series heterogéneas de los cuerpos y las proposiciones al nuevo marco maquínico en los dos segmentos del agenciamiento.
 - d) Mostrar que la tríada antiplatónica principio ontológico – principio trascendental – principio empírico vertebra el pensamiento de Deleuze en sus distintas etapas.
 - e) Mostrar argumentadamente que el abandono del concepto de simulacro tiene lugar en favor del de agenciamiento.
 - f) Caracterizar el concepto de agenciamiento y la reformulación del acontecimiento que tiene lugar en el seno del mismo.
 - g) Dilucidar el concepto de haecceidad.
5. Considerar las implicaciones políticas del acontecimiento en la filosofía de Deleuze.
- a) Establecer qué puede entenderse por “acontecimiento político” a partir de *Mil mesetas*.
 - b) Refutar el argumento de la experiencia reservada característico de las

políticas de la identidad desde la teoría deleuzeana del devenir.

- c) Demostrar que Deleuze interpreta la teoría foucaultiana de los procesos de subjetivación como una subespecie o una modalidad del acontecimiento.
- d) Elucidar la secuencia lógica del cambio sociopolítico, que vincula el acontecimiento, el agenciamiento y la subjetivación en la filosofía de Deleuze.

4. Metodología.

La metodología empleada en este proyecto de tesis doctoral es la que se usa habitualmente en los trabajos de investigación en historia de la filosofía, con la introducción, no obstante, de algunos matices que pretenden adecuarla a las particularidades que presenta un pensamiento tan singular y complejo como el de Gilles Deleuze. Tal metodología tiene, asimismo, su fundamento en la investigación personal ligada a la investigación en equipo y, por supuesto, en el aprovechamiento de las posibilidades que ofrecen tanto las tecnologías de la información como el contacto con investigadores especializados en la filosofía deleuzeana que se ha logrado establecer en los últimos años gracias a las actividades desarrolladas en el marco de las dos estancias de investigación internacionales que se han realizado y del proyecto de I+D+I del Ministerio de Educación “Procesos de subjetivación: biopolítica y política de la literatura. La herencia del último Foucault” al que pertenecen tanto el autor de esta tesis como su director. A continuación, detallaremos cada uno de los aspectos descritos.

Ante todo, cabe destacar que al comienzo cada etapa de la investigación prevista en el plan de trabajo de la tesis doctoral se realizó una búsqueda bibliográfica exhaustiva a propósito del tema en cuestión, que tuvo como resultado tanto la acotación del corpus de textos fuentes a trabajar en cada período como la elaboración de una nutrida bibliografía secundaria al respecto, compuesta tanto de monografías que abordan de manera general el tema tratado como de artículos y capítulos de libros sobre cuestiones más específicas relacionadas con el mismo. Para la elaboración de esta bibliografía se realizaron búsquedas en las numerosas bases de datos electrónicas de que dispone la Universidad de Granada, que abarcan los catálogos de la red de bibliotecas universitarias españolas (REBIUN), las grandes plataformas entre las que

sobresalen Web of Science, Scopus, ProQuest, OvidSP, EBSCOHOST; así como otras plataformas de especial interés para los estudios filosóficos, como Philosopher's Index, y para los estudios humanísticos en el ámbito iberoamericano, como Dialnet Plus. Tal bibliografía ha sido, asimismo, digitalizada cuando fue necesario, sistematizada e integrada en la base de datos de Mendeley (un potente gestor bibliográfico que permite también el almacenamiento en la nube, la anotación, el resumen y el subrayado de los textos) y puesta de este modo a disposición inmediata del autor en cualquier localización.

Antes de abordar la metodología general y específica que hemos empleado en el presente estudio, conviene aclarar, por un lado, que partimos de una concepción hermenéutica y, por ende, creativa de la historia de la filosofía. Comprender es interpretar e interpretar es, en cierto modo, crear, pues no hay en los textos un plano de objetividad análogo al de los “hechos desnudos” o al de “una esencia ideal”, sino una pluralidad de interpretaciones posibles que constituyen el sentido mismo, siempre múltiple. Nos reconocemos entonces en sintonía con el modo como el propio Deleuze entendía la interpretación textual, esto es, como una apropiación de los textos por parte de cada nuevo intérprete, que introduce el texto en el seno de nuevos contextos problemáticos, generándose una diferencia entre el texto original (sea eso lo que fuere) y cada nueva interpretación que dará lugar a una serie de “dobles” del mismo que arrojen nuevas luces. Si a ello le sumamos el carácter esquivo que según hemos establecido el pensamiento deleuzeano opone a todo afán globalizador, no podremos, por otro lado, reclamar para la caracterización que presentamos en este estudio sino el estatuto de uno de tantos itinerarios posibles en el pensar de Deleuze, en modo alguno unívoco, pero desde luego dotado –al menos pretendidamente- de necesidad interna. En este sentido, no creemos que el concepto de necesidad que Deleuze reclama para el pensamiento filosófico en muchos de sus escritos, el cual contrasta con el principio de razón contingente que atribuye a la disciplina, tenga otra procedencia que la de su propia experiencia como historiador de la filosofía: el pensamiento puede soportar la contingencia, pero nunca la arbitrariedad. A garantizar esa necesidad interna en que ciframos la objetividad que reivindicamos para nuestro trabajo se ordena la metodología general y específica que consideraremos a continuación.

A fin de asegurar el rigor del enfoque historiográfico y la calidad de la investigación realizada, se han tenido en cuenta diversas precauciones metodológicas de carácter general. Se ha prestado especial atención a la datación de cada uno de los textos del autor, sus fuentes y comentaristas, considerándolos siempre en relación con su contexto. Se ha simultaneado la lectura de los textos fuentes con la de bibliografía secundaria de calidad (abarcando guías de lectura, monografías, artículos y capítulos de libros) y, asimismo, con las reflexiones que el propio autor realizó de manera retrospectiva sobre algunas de sus obras más importantes en textos breves como entrevistas, cartas y prólogos a traducciones extranjeras de las mismas. Y se ha llevado a cabo un trabajo colectivo en torno a los textos a través de la discusión en los congresos y seminarios celebrados en el marco del proyecto de investigación, de la participación en congresos y las estancias internacionales realizadas que han posibilitado el intercambio de ideas con otros investigadores y la difusión internacional de los resultados y, finalmente, de la docencia en el grado de Filosofía de la Universidad de Granada, a algunas de cuyas asignaturas se han incorporado unidades didácticas basadas en la investigación.

Asimismo, si bien se han usado como recurso de apoyo las traducciones al castellano de los textos escritos en otros idiomas cuando éstas existían y eran de calidad, ello no ha ido en menoscabo del empleo en toda ocasión de las versiones originales de los mismos como referencias principales de la investigación.

Por último, las posibilidades que se siguen de la red de contactos con investigadores de España y otros países interesados en la filosofía de Deleuze se han concretado en la realización de sendas estancias de investigación en centros extranjeros y en la asistencia a congresos nacionales e internacionales por parte del autor. También se han abierto perfiles en las plataformas Academia.edu, Researchgate y Google Scholar con miras a difundir los resultados de la investigación. Todas estas actividades han constituido ocasiones inmejorables para el intercambio de ideas y el enriquecimiento de la investigación que aquí presentamos.

En cuanto a la metodología de carácter específico que hemos estimado oportuna para adecuar nuestra investigación a las particularidades del pensamiento de Deleuze, es preciso destacar varios aspectos.

Habida cuenta de las dificultades objetivas que el pensamiento de Deleuze opone a toda tentativa de sistematización, lo que dificulta sobremanera las

generalizaciones atinadas a su respecto, hemos pretendido huir de una doble tentación que entendemos igualmente perjudicial. Por un lado, la de realizar un trabajo fuertemente especulativo a partir de generalizaciones sin suficiente basamento en el contenido objetivo de los textos o sin observar las precauciones metodológicas generales orientadas a preservar el rigor en el enfoque historiográfico, como la atención a la datación y el “peso relativo” de las diferentes obras en el conjunto de la producción del autor o la consideración de la literatura secundaria y las declaraciones del filósofo realizadas de manera retrospectiva. Por otro lado, la de realizar un trabajo plegado al contenido objetivo y a la sucesión cronológica de los textos hasta el punto de no dejar lugar a un mínimo de especulación, condenándonos a la repetición más o menos literal de lo expresado por el autor o los estudios críticos anteriores al nuestro, para desembocar en una aproximación “escolástica” al pensamiento deleuzeano, en el peor de los sentidos. Así pues, nos hemos prohibido tanto inventar un Deleuze allende los textos como reducir el trabajo de exégesis a la “discusión de las comas” del autor, con miras a alcanzar un equilibrio entre la carga especulativa del trabajo y la observancia de las precauciones metodológicas generales y específicas de un enfoque historiográfico consistente que garantice la calidad y, por encima de todo, la honestidad de la investigación.

En segundo lugar, puesto que en el conjunto de la producción intelectual que habitualmente identificamos con “la filosofía de Deleuze” se distinguen monografías dedicadas al pensamiento de otros filósofos, obras de filosofía que nuestro autor firma en solitario y en las que pretende hablar “en nombre propio”,⁶⁸ obras firmadas conjuntamente con Guattari, libros sobre cine, pintura o literatura y, finalmente, textos breves entre los que se cuentan artículos, entrevistas, cartas, prólogos o conferencias, será también preciso adaptar la metodología que empleamos a semejante variedad, con el fin de introducir algunos criterios que nos permitan establecer una cierta jerarquía entre los diferentes documentos estudiados. A este respecto, hay que aclarar ante todo que hemos renunciado a toda tentativa de discernir las aportaciones debidas

⁶⁸ A este respecto, es preciso no olvidar que: «Es curioso lo de decir algo en nombre propio, porque no se habla en nombre propio cuando uno se considera como un yo, una persona o un sujeto. Al contrario, un individuo adquiere un auténtico nombre propio al término del más grave proceso de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan enteramente, a las intensidades que le recorren. El nombre como aprehensión instantánea de tal multiplicidad intensiva es lo contrario de la despersonalización producida por la historia de la filosofía, es una despersonalización de amor y no de sumisión. Se habla desde el fondo de lo que no se conoce». Deleuze, "Carta a un crítico severo" [1973], en *Conversaciones...*, cit., pp. 14-15.

a Deleuze de las debidas a Guattari en las obras conjuntas, y ello por considerarla, de un lado, sumamente difícil de realizar y, del otro, carente de interés. Entendemos, pues, que las aportaciones de Guattari en cada una de estas obras forman parte por derecho propio de lo que conocemos como “filosofía de Deleuze”, aun cuando en ocasiones hayamos silenciado su nombre por mera economía del lenguaje. A propósito de las monografías dedicadas a otros autores hemos tratado, en cambio, de detectar el “giro” en la interpretación o el “doble” monstruoso, pero al fin y al cabo parecido, suscitado por Deleuze en esos ejercicios de crítica filosófica que entendía humorísticamente como una especie de sodomía,⁶⁹ con miras a vislumbrar la aportación original que se sigue de cada monografía. Al tiempo, con gesto inverso, hemos tratado de no olvidar en ninguno de estos casos que Deleuze glosa la filosofía de otros autores, aun cuando abrigue la intención de desarrollar de este modo la suya propia: de lo contrario, habríamos caído en los excesos que pueden observarse frecuentemente en la literatura crítica, como la atribución a nuestro pensador de la ontología nietzscheana de la fuerza o de la descripción de los dispositivos en términos de relaciones de poder tal y como es llevada a cabo por Foucault, cuando como es sabido el francés cifra más bien ambos fenómenos, cuando habla por cuenta propia, en términos de deseo o afecto no subjetivado. En cuanto a los libros dedicados más bien a un problema filosófico que a otro autor, hemos tratado de acotar siempre el tema a que la obra responde principalmente antes de realizar generalización alguna a partir de su contenido: por ejemplo, la elaboración de una ontología trascendental basada en los conceptos de diferencia y repetición, así como de la nueva imagen del pensamiento que de ello se sigue, en el libro homónimo o la elaboración de una teoría sobre la producción del sentido en el lenguaje en *Lógica del sentido*. Esto nos ha permitido no excedernos en la asimilación de unas y otras etapas del pensamiento deleuzeano, dejando entrever las distintas transiciones que se suceden en su obra y

⁶⁹ No es desde luego baladí el hecho de que Deleuze considere que, también a este respecto, Nietzsche constituyó para él una excepción: «Pero, ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer. Mi libro sobre Bergson es, para mí, ejemplar en este género (...) Fue Nietzsche, a quien leí tarde, el que me sacó de todo aquello. Porque es imposible intentar con él semejante tratamiento. Es él quien te hace hijos a tus espaldas. Despierta un placer perverso (...) el placer que cada uno puede experimentar diciendo cosas simples en su propio nombre, hablando de afectos, intensidades, experiencias, experimentaciones». *Ibid.*, pp. 13-14.

aplicando en la medida de nuestras posibilidades el rigor en el manejo de los conceptos que distinguiera la labor filosófica de Deleuze. Por último, el recurso a textos breves y generalmente retrospectivos, como prólogos, cartas y entrevistas, ha estado orientado a obtener indicaciones de primera mano e inusualmente sencillas tanto sobre los problemas e intereses a que respondía el proyecto general de algunos de sus libros, no siempre fáciles de determinar, como acerca del peso relativo que tales obras habían adquirido al cabo en su filosofía, lo que nuestro autor llamó “destino subjetivo” de los libros, el único susceptible de ser determinado por el autor:

Con los años, los libros envejecen o, al contrario, alcanzan una nueva juventud. A veces se vuelven espesos y abotargados, a veces modifican sus perfiles, afilan sus aristas, hacen emerger nuevos planos en la superficie. No es tarea de los autores determinar este destino objetivo. Lo que les compete es reflexionar sobre el lugar que el libro ha llegado a ocupar, con el tiempo, en el conjunto de su proyecto (destino subjetivo), mientras que en el momento en que fue escrito ocupaba la totalidad de ese proyecto.⁷⁰

Asimismo, hemos intentado no conceder necesariamente más importancia a los libros de Deleuze considerados "mayores" que a las monografías que dedicó, por ejemplo, a Nietzsche, Foucault o Leibniz, en el bien entendido de que el propio Deleuze no establecía este tipo de jerarquías entre sus obras, confluyendo todas y cada una de ellas, en estrecha y casi laberíntica trabazón, en la conformación de un singularísimo sistema filosófico: heterogéneo, poliédrico y, por ello, prácticamente inaprehensible de manera unívoca. No por ello hemos dejado de considerar que libros como *Diferencia y repetición*, *Lógica del sentido* o *Mil mesetas* que consuman en cierto modo las investigaciones que Deleuze había emprendido en libros anteriores, como las primeras monografías, el *Kafka*, los *Diálogos* o *Rizoma*, constituyen la última palabra del autor al respecto y presentan cada uno de estos temas integrados ya de manera explícita en su “propia” filosofía.

Del mismo modo, también hemos tratado de no establecer distinciones tajantes entre obras en las que predomina la crítica filosófica, los análisis literarios o cinematográficos, la afirmación del propio pensamiento o la voluntad política, pues consideramos que varios de estos aspectos se ponen en juego simultáneamente en

⁷⁰ Deleuze y Guattari, "Prólogo a la edición italiana de Mil mesetas" [1987], en *Dos regímenes...*, cit., p. 277.

cada uno de los textos del autor; si bien, claro está, conforme a diferentes medidas. Conviene, en suma, no conceder “a priori” más importancia a unos textos que a otros en el estudio de un autor como Deleuze, cuyo sistema de pensamiento fue minuciosamente construido, de libro en libro, a través del estudio de "casos de pensamiento". Sin que ello signifique, claro está, equiparar las distintas obras sin consideración hacia los temas que tratan y el lugar que ocupan en la producción intelectual del autor.

Por último, es acertado precaverse a propósito de la inseparabilidad de los planos ontológico y epistemológico en la filosofía deleuzeana, de modo que no se descuide el hecho de que ambos se interpenetran constantemente. A modo de ejemplo, la diferencia y la repetición constituyen tanto un “objeto límite” para el pensamiento (aquello que no puede ser más que pensado) como los principios ontológicos del devenir; del mismo modo, el problema constituye en su filosofía tanto una “categoría” epistemológica como un modo de ser perfectamente objetivo. Una primera torpeza a este respecto, inherente a todo análisis, consistiría en mantener separados e inconexos ambos aspectos, desdén por las conexiones que traería consigo la compartimentación del pensamiento y, al cabo, su inevitable falseamiento. A fin de no incurrir en estas últimas torpezas, hemos tratado en lo posible de tender puentes entre estas dos dimensiones aun cuando, por exigencias del análisis, las consideremos aisladamente.

Específica o general, la metodología descrita se ha orientado a fundamentar la carga especulativa del trabajo en una práctica historiográfica rigurosa.

CAPÍTULO I. LA CRÍTICA DE LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO COMO UNA RENUNCIA AL FUNDAMENTO EN FILOSOFÍA.

1. Crítica de la imagen dogmática del pensamiento: hacia un pensar sin presupuestos.

El afán de elaborar un pensar sin presupuestos no es extraño a la historia de la filosofía, antes bien estamos hablando de dos viejos conocidos: unos de los *leitmotiv* más recurrentes en esta antigua disciplina es la denuncia de los presupuestos inconfesados del pensamiento anterior. Entendida de esta manera, la filosofía consiste ante todo en la búsqueda de un punto de partida o un comienzo para el pensar, es decir, se trata de alcanzar a pensar los supuestos del pensar mismo para emprender la conquista de las condiciones capaces de generar el pensamiento filosófico (huelga decir que, en este punto, el postkantismo de Deleuze opone las condiciones genéticas y diferenciales de la experiencia real a las condiciones lógico-abstractas de la experiencia meramente posible). Como señalara ya elocuentemente Zourabichvili, tras la cuestión del comienzo en filosofía se oculta a fin de cuentas la del fundamento, al que sólo se puede acceder desbrozando los presupuestos que atan el pensamiento anterior a la opinión: «la filosofía exige un fundamento como señal de que por fin ha comenzado a pensar» y, asimismo, «un verdadero comienzo exige la expulsión de todo supuesto».⁷¹

Ahora bien, esta caracterización de la filosofía como búsqueda del pensar sin presupuestos determina una ruptura o, cuando menos, un cuestionamiento del sentido común y el buen sentido asociados a todo sistema representativo o, lo que es lo mismo, fundado. Es por ello que no debe sorprendernos que la misma se haga más habitual a partir de la Modernidad, resultando forzado cualquier intento de atribuirla con todas sus consecuencias a los pensamientos griego o medieval, en los que o bien la inmanencia era aceptada como el medio natural de la filosofía, contrapuesta así a la sabiduría y la religión, o bien lo era, de Platón en adelante, toda trascendencia capaz

⁷¹ François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 23.

de actuar en el seno de la inmanencia. En ambos casos, la cuestión del comienzo en filosofía no resultaba del todo problematizada, ora por estar dada verdaderamente de antemano ora por aparentar estarlo en una trascendencia falazmente reconvertida en comienzo filosófico plausible. La llegada de la Modernidad y su espíritu crítico frente a los excesos de la tradición determinará, sin embargo, un punto de inflexión en este sentido, también en filosofía: verdadera o engañosamente, el comienzo de la filosofía no está ya dado y ha de ser, en cambio, conquistado por el pensador a partir de la ascesis propiamente moderna, el método. No era otro el sentido en que nuestro pensador afirmaba, aludiendo tácitamente a Kant, que si bien «el territorio es alemán, la tierra es griega»: sólo a los griegos les fue dada sin mediación la incipiente inmanencia, “naturalmente” presente en la polis; estando obligados los demás a desandar el camino, celeste o terrestre, que nos separa de ella.⁷² En el presente apartado vamos a mostrar que la filosofía permanecerá atada al sentido común y sus servidumbres mientras no consiga deshacerse de la imagen dogmática del pensamiento que denunciara Deleuze; que es, en suma, la imagen del pensamiento que presuponen todas aquellas filosofías que conciben el comienzo del mismo bajo la forma del fundamento, principio exterior o trascendente, dando al traste con la inmanencia en que radica la verdadera ausencia de presupuestos. Tales filosofías son, huelga decirlo, las que conservan el sistema de la representación.

En sintonía con las consideraciones anteriores, Deleuze juzgaba el comienzo en filosofía como un problema a todas luces complicado, y ello en la medida en que «comenzar *en cualquier disciplina* significa eliminar todos los presupuestos».⁷³ Las dificultades se acrecientan, dejando vislumbrar la magnitud del desafío, si atendemos al carácter específico que diferencia los prejuicios propiamente filosóficos de aquéllos que convienen a la ciencia. Así pues, mientras que los prejuicios con que hay que habérselas en ciencia son exclusivamente “objetivos”, pudiendo ser eliminados a través de una revisión exhaustiva de la axiomática en cuestión; los presupuestos

⁷² «El dogmatismo, el catolicismo de los medios (código), ha sido sustituido por el criticismo, el protestantismo de la tierra. Y, por supuesto, la Tierra como punto intenso en profundidad o en proyección, como *ratio essendi*, siempre está desfasada con relación al territorio; y el territorio, como condición de “conocimiento”, *ratio cognoscendi*, siempre está desfasado con relación a la tierra. El territorio es alemán, la tierra es griega». Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona, Anagrama, 1997, p. 343.

⁷³ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 201. La cursiva es mía.

filosóficos, en cambio, son tanto “subjetivos” como “objetivos”. La diferencia entre ambos tipos de presupuestos viene dada por el lugar en que están contenidos. Los presupuestos objetivos son los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado, de modo que, manifiestos en la generalidad del concepto, no se hurtan al análisis sino por la impericia del intérprete. A ellos se oponen los presupuestos subjetivos o implícitos, los cuales son de distinta naturaleza, en la medida en que se hallan envueltos en un sentimiento en vez de estarlo en un concepto. En una segunda aproximación, podemos caracterizar a los primeros como “presupuestos filosóficos” y a los segundos como “presupuestos naturales”, no por ello menos presentes en filosofía.

Cuando cimienta su comienzo bajo presupuestos subjetivos, a sabiendas o ingenuamente, la filosofía se pretende anterior a todo prejuicio. Opone entonces el pensamiento natural del hombre vulgar, agente del verdadero comienzo filosófico, al pensamiento del hombre cultivado, contaminado por las generalidades de la época. De este modo, la crítica de los presupuestos se detiene en aquéllos que son explícitos o filosóficos –esto es, en la crítica de los conceptos complicados en el pensamiento anterior- y descuida los presupuestos implícitos o naturales, que no por pasar desapercibidos a todo análisis conceptual dejan de lastrar el pensamiento. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas a este respecto:

La filosofía se pone de parte del idiota como si fuera un hombre sin presupuestos. Pero, en verdad, Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon; sólo que los tiene bajo otra forma –implícita o subjetiva, “privada” y no “pública”- bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos.⁷⁴

Es preciso, por lo tanto, zafarse de la ilusión del verdadero comienzo en el pensamiento natural y advertir con Deleuze que «Eudoxo y Epistemon son un solo y mismo hombre engañador del que es preciso desconfiar».⁷⁵ Y ello puesto que la persistencia de los presupuestos indeseados es común a ambos, aunque resulte más evidente en el pensamiento propiamente filosófico.

Un buen ejemplo de este comienzo falaz, de esta salida en falso de la filosofía, nos lo proporciona el pensamiento cartesiano. Descartes inauguraba la filosofía

⁷⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 203.

moderna con un punto de partida radical para el pensar, desvanecido ya el humo de la duda universal: el “*cogito*”, único fundamento de la nueva filosofía. Al tiempo, hacía lo propio con un afán sin precedentes –dada su magnitud– en la historia del pensamiento: el de elaborar un pensar sin presupuestos, desvinculado de las certezas apresuradas del sentido común y la *doxa*. Ahora bien, es evidente que el concepto de *cogito*, pretendidamente aséptico, no alcanza sino a conjurar los presupuestos objetivos que estarían inevitablemente contenidos en cualesquiera otras formulaciones; como la de “animal racional”, a la que el pensador renuncia por esa misma razón en la segunda de sus *Meditaciones*. Luego el *cogito* no se eleva sobre menos presupuestos que las otras definiciones, bajo él descansan en silencio otro tipo de prejuicios, subjetivos o implícitos, los cuales remiten en última instancia al yo empírico. Es Descartes el iniciador moderno de uno de los desvaríos filosóficos más recurrentes, proveedor de no pocas ilusiones a lo largo de la historia de la filosofía, a saber: el levantamiento de un plano pretendidamente “puro” o trascendental, en el sentido de que es condición de posibilidad de la experiencia, que no resulta ser sino un calco de lo empírico, cuyos presupuestos naturales arrastra. No otro es el círculo connatural al fundamento en que inevitablemente recae el pensamiento siempre que recurre a un principio trascendente: tales principios jamás alcanzan a dar razón de sí mismos, remitiendo su pretendido derecho a aquello que supuestamente fundan, lo empírico. Demos la palabra a Deleuze a fin de ilustrar lo dicho:

Sin embargo, es evidente que *el cogito* no escapa a presupuestos de otra naturaleza, subjetivos o implícitos (...) se supone que cada uno sabe sin concepto lo que significa yo [moi], pensar, ser. El yo [moi] del yo [Je] pienso no es pues una apariencia de comienzo más que por el hecho de haber remitido todos sus presupuestos al yo empírico.⁷⁶

De lo dicho se sigue que, a través de los presupuestos naturales o implícitos, lo que la filosofía «plantea como universalmente reconocido es tan sólo lo que significa pensar, ser y yo [moi], es decir, no un *esto* sino la forma de la representación o del reconocimiento en general».⁷⁷ Descubrimos aquí la procedencia de los presupuestos implícitos en filosofía: el elemento puro del sentido común como *cogitatio natura universalis*, presupuesto natural por excelencia que subsume a todos los demás, el

⁷⁶ *Ibid.*, p. 201. La cursiva es mía.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 203.

cual postula un pensamiento naturalmente dotado para lo verdadero bajo el doble aspecto de la buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento. Tal es, entiende Deleuze, el primer postulado de la imagen dogmática del pensamiento. Hasta aquí el primer movimiento del itinerario que describe la filosofía cartesiana, en el que predominan la hipérbole y la ruptura (aunque sea sólo en apariencia).

Ahora nos interesa analizar el segundo momento de la filosofía cartesiana, la reconciliación, para terminar de acotar los límites de su crítica al sentido común desde el punto de vista de los contenidos. En un segundo movimiento, Descartes reconciliaba su filosofía con el sentido común y reconstruía nuestro mundo cotidiano (el mundo sensible) sobre la base única del *cogito*. Tras descubrirse como pensamiento y constatar la garantía divina de la veracidad, Descartes procede a reconstruir el mundo (sensible) del sentido común sin otro cimiento que el *cogito*: es verdadero todo aquello de lo que el sujeto posea una idea clara y distinta, la certeza del mundo deviene certeza del pensamiento del mundo.⁷⁸ A este respecto, Deleuze considera que el ideal del sentido común, el cual eleva el pensamiento al estatus de meta-facultad encargada de coordinar a las restantes facultades en aras del reconocimiento, es el segundo postulado de la imagen dogmática del pensamiento. Ahora bien, Descartes refiere las ideas a las imágenes del mundo sensible tal y como es captado por el sujeto bajo el gobierno del sentido común: «entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a estos les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando me represento un hombre, o una Quimera, o el Cielo, o un ángel, o a Dios mismo».⁷⁹ Lo cual pone de manifiesto la convicción realista que subyace al pensamiento cartesiano: las ideas en Descartes son todavía réplica de un “mundo exterior verídico” (conocido en tanto es sometido a lo Mismo, esto es, presupuesto homogéneo e idéntico a sí) y, por ende, la filosofía cartesiana no alcanza en derecho a cuestionar el reconocimiento.⁸⁰ Luego es de la filosofía cartesiana un gesto excesivo, pero a todas luces vacío: el *cogito* conserva

⁷⁸ «Es en Descartes donde aparece el más alto principio de la representación como buen sentido o sentido común. Podemos llamar a ese principio, principio de lo “claro y distinto”, o de la proporcionalidad de lo claro y distinto: una idea es tanto más distinta cuanto más clara es; lo claro-distinto constituye esa luz que hace posible el pensamiento en el ejercicio común de todas las facultades». *Ibid.*, p. 321.

⁷⁹ René Descartes, "Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas" [1641], en *Descartes. Biblioteca de Grandes Pensadores*. Madrid, Gredos, 1987, p. 180.

⁸⁰ Y es que tras el cuestionamiento cartesiano del sentido común se oculta la puesta entre paréntesis del mundo sensible en favor del mundo inteligible, un mundo inteligible que –paradójicamente– no deja de afirmar el mundo sensible a cuya imagen se conforma. Tras el pensamiento de Descartes, se esconde todavía la dualidad platónica entre la Idea y la imagen.

también los contenidos del modelo del reconocimiento, uno de sus presupuestos implícitos. No es otro, a ojos de Deleuze, el tercer postulado de la imagen dogmática del pensamiento. Los tres postulados considerados se profundizan en un cuarto, mucho más general: el de la representación.

Tras lo dicho, nos hallamos en condiciones de precisar la motivación que anima en este punto la filosofía de nuestro autor: en Deleuze se radicaliza de modo inédito la voluntad filosófica del pensar sin presupuestos, en un intento de huir de todo fundamento o de todo principio exterior o trascendente a propósito de la filosofía. Es en esa medida que su pensamiento contraviene los cuatro primeros postulados de la imagen dogmática del pensamiento, a saber: la *cogitatio natura universalis* (buena voluntad del pensador y recta naturaleza del pensamiento), el ideal del sentido común, el modelo del reconocimiento y, finalmente, el elemento de la representación.

Lo que hay tras la *cogitatio natura universalis* es, en suma, una interiorización en filosofía del concepto de verdad que postula una relación natural entre la verdad y el pensamiento,⁸¹ constituyendo el primer postulado de la llamada imagen dogmática que, como sabemos, es aquélla que presupone lo que significa pensar. De lo dicho se sigue que el pensamiento sería el ejercicio natural de una facultad, de modo que bastaría con pensar *naturalmente* para pensar *con verdad*. Recta naturaleza del pensamiento en que halla fundamento la buena voluntad del pensador, pues consecuentemente la volición que tiene por objeto el ejercicio del pensamiento no puede responder, en suma, sino a una voluntad de verdad.

Entendida como un trasunto de la necesidad que, desde antiguo, reclama para sí el pensamiento, la verdad concebida como independiente o exterior al mismo terminó por ser completada con un correlato extramental: el mundo verídico y su esencia, garante o fundamento de esa verdad. Hay, en el fondo, la intuición de que no se alcanza a afirmar la exterioridad de la verdad e, inconscientemente, quizá fue eso lo que llevó a edificarla en el mundo exterior, tomado ingenuamente por un afuera del pensamiento. Luego este primer postulado se prolongará necesariamente en el segundo y en el tercero, toda vez que de él se sigue que «en filosofía, pensar quiso

⁸¹ Cfr. Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., pp. 14 y siguientes.

decir, primeramente, *(re)conocer*». ⁸² La continuación, en cualquier caso, de esta voluntad de hacer del pensamiento algo necesario en la *cogitatio natura universalis*, el sentido común y el reconocimiento traiciona también la convicción que en el inicio la animaba: los tres primeros postulados de la imagen dogmática contradicen toda caracterización de la verdad como un afuera del pensamiento, y no hacen sino escindir falazmente ese simulacro de exterioridad en una “exterioridad buena” (la verdad, cuya relación con el pensamiento es esencial) y una “exterioridad mala o distorsionadora” (el error, que es siempre un accidente venido a nublar el pensamiento, de manera fortuita y provisoria).

Basta, por otra parte, con volver apenas la mirada hacia los hechos para constatar que pensar no es cosa fácil, lo cual resulta difícil de conciliar con la afirmación de que el pensamiento sea el ejercicio natural de una facultad. Tal afirmación opera, sin embargo, en el plano del derecho. Y Descartes lo sabía bien cuando contraponía la conocida broma acerca del buen sentido, un lugar común en la época que testimoniaba la dificultad que se le opone de hecho al pensar, a la imagen del pensamiento tal y como es de derecho. Leamos brevemente a Deleuze:

Si Descartes es filósofo, lo es porque se sirve de esa broma para erigir una imagen del pensamiento tal como es *de derecho*: la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecerían al pensamiento de derecho, cualquiera que fuera la dificultad de traducir el derecho a los hechos, o de reencontrar el derecho más allá de los hechos. ⁸³

Es aquí donde Descartes aduce el método, la segunda glándula pineal de su filosofía, como el elemento que permitiría comunicar los hechos con el derecho y conciliar, así, la dificultad de pensar *de hecho* con la imagen del pensamiento que *en derecho* se eleva en su producción filosófica. Se hace preciso, pues, que continuemos la discusión en el plano del derecho, no contentándonos con oponer hechos a una imagen del pensamiento que pretende valer “de derecho”. Lo cual nos lleva a considerar con mayor detenimiento el modelo trascendental del pensamiento implicado en la imagen dogmática como su tercer postulado, a saber: el modelo del reconocimiento.

⁸² *Ibid.*, p. 14. La cursiva es mía.

⁸³ Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 206.

El reconocimiento, por su parte, no opera sino al abrigo de la *cogitatio natura universalis*, el ideal del sentido común y el “mundo verídico” que llevan aparejado, homogéneo e idéntico a sí, cuyo garante es la esencia. Luego supuesta la existencia de un mundo verdadero en virtud de los postulados anteriores, el reconocimiento es el procedimiento que reúne las cualidades que se perciben e imaginan en torno a los objetos del mismo, a los que se les hace corresponder un concepto en el proceso de la representación. La decisión con que Descartes examinaba el pedazo de cera, hoy célebre, ilustra este proceso a la perfección: la filosofía se pliega al reconocimiento cuando aplica todas las facultades del sujeto (sensibilidad, memoria e imaginación) al reconocimiento de un objeto del mundo sensible, y ello de modo que «un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como idéntico al de otra, o más bien, cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad del objeto».⁸⁴

Ahora bien, como adelantamos cuando analizábamos el reconocimiento en el marco de la filosofía cartesiana, la identidad que se le imputa al objeto no es sino un reflejo de la que es atribuida al sujeto. Luego el reconocimiento presupone, como hemos establecido, el ideal del sentido común que desempeñaría la función de coordinar las distintas facultades dando lugar a una unidad del sujeto que, radicada en el pensamiento, proporcionaría fundamento a la identidad del objeto presupuesta:

Tal es el sentido del Cogito como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva; da un concepto filosófico al presupuesto del sentido común; es el sentido común convertido en filosófico.⁸⁵

Hallamos, asimismo, en estas consideraciones la razón de que el pensamiento se destaque entre las restantes facultades como aquella que es naturalmente recta y el modo exacto en que esta hegemonía, que es la del *cogito*, sepulta la diferencia, el esencial diferir de lo real. No en balde, la imagen dogmática supone que «el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades (...) que él orienta en la forma de lo Mismo en el modelo del reconocimiento».⁸⁶ El modelo del

⁸⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 208.

reconocimiento ejerce una coerción tácita sobre las facultades, subordinando su legítimo ejercicio a la unidad del sujeto que, radicada en el pensamiento como facultad de facultades, sepulta la diferencia bajo los caracteres de lo Mismo en que está escrito el *mundo verdadero* de toda metafísica. Así las cosas, lo propio del reconocimiento es dar a los postulados anteriores un estatus filosófico.

De ello se sigue, asimismo, que el reconocimiento habrá de profundizarse finalmente en un cuarto postulado, a todas luces más general: el de la representación.⁸⁷ Luego si el pensamiento representativo o fundado se define por la identidad en el concepto en tanto que forma de lo Mismo (reconocimiento), la oposición en el predicado que da lugar a la determinación del concepto (rememoración e imaginación), la analogía en el juicio que da razón simultáneamente tanto de los más altos conceptos determinables como de la relación de los conceptos determinados con sus objetos respectivos y la semejanza en la percepción requerida por el objeto del concepto, en tanto que elementos de la representación, asociado íntimamente cada uno de ellos a una facultad pero relacionado también con las otras en el marco del sentido común, no es menos cierto que:

El Yo [Je] pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del Cogito (...) Cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de la representación (...) El mundo de la representación se caracteriza por su impotencia para pensar la diferencia en sí misma y la repetición por sí misma, ya que ésta sólo es captada a través del reconocimiento, la repartición, la reproducción, la semejanza (...) simples generalidades de la representación.⁸⁸

⁸⁷ «El postulado del reconocimiento era, pues, un primer paso hacia un postulado de la representación, mucho más general». *Ibid.*, p. 214.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 213-214.

Ahora bien, cabe todavía que nos interroguemos por las implicaciones que tienen para el pensamiento el modelo positivo del reconocimiento y el modelo negativo del error. Como hemos adelantado, desde que Platón lo acuñase en el *Teeteto*, el modelo positivo del reconocimiento lleva aparejado, como una suerte de contrapartida, el modelo negativo del error.⁸⁹ Entendido como una fuerza externa venida a perturbar de forma accidental y provisoria el pensamiento, el error o “exterioridad mala” constituiría el único riesgo a que está expuesto quien piensa al abrigo de la *cogitatio natura universalis*. El error es siempre un falso reconocimiento: se trata simplemente de tomar por verdadero lo falso, movido por influjos que son exteriores al pensamiento, eterna maldición de lo sensual y lo corporal... Y en su miseria, como advierte Deleuze, incluso testimonia a favor del reconocimiento, por cuanto es sólo una excepción que, lejos de subvertir la regla, muestra que lo falso no está menos sometido a la acción del modelo que lo verdadero.⁹⁰

Y el error, ¿no da muestras de tener él mismo la forma de un sentido común ya que es imposible que una sola facultad se equivoque, sino que para que el error se produzca se necesita que, por lo menos, dos facultades incurran en él debido a su mutua colaboración, al confundirse un objeto de una con otro de la restante [*como sucede cuando pasa Teeteto y deseamos buen día a Teodoro, confundiendo un objeto de la percepción con otro de la memoria*]? (...) el error rinde homenaje a la verdad, en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero.⁹¹

De lo dicho se sigue que, según la imagen dogmática, lo peor que le puede pasar a un pensador es equivocarse, esto es, mostrarse falible en el reconocimiento. Y sin embargo, la imagen dogmática no ha ignorado, en sus concreciones sucesivas a lo largo de la historia de la filosofía, que el error no es el único ni el más grave contratiempo del pensar: «no ignora que la locura, la estupidez, la maldad –horrible trinidad que no se reduce a lo Mismo- se reducen aún menos al error. Pero una vez más, la Imagen Dogmática no ve en ello sino *hechos*».⁹² Se blindaba así al inevitable desbordamiento del modelo del error que llevan a cabo los verdaderos enemigos del

⁸⁹ Cfr. Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Editorial Gredos, 1988, especialmente p. 277 -192a- y siguientes.

⁹⁰ Y en este punto, el genio de Platón anticipaba el antiplatonismo al afirmar que «hay dos paradigmas inscritos en la realidad: el de la divinidad (...) y el que carece de lo divino». *Ibid.*, pp. 245-246 -176e-. Deleuze interpreta el segundo paradigma como el «modelo del devenir» donde se desarrolla la potencia de lo falso, contraponiendo el simulacro al error. Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 198.

⁹¹ *Ibid.*, p. 228. La cursiva es mía.

⁹² *Ibid.*, p. 229.

pensamiento (la maldad, la estupidez, la locura); negándoles el acceso al plano del derecho, esto es, reduciéndolos a fuerzas exteriores cuyas influencias en el pensamiento serían *de derecho* reductibles al error. Se multiplican entonces los arrepentimientos, manifiestos en tímidas correcciones rastreables en la historia de la filosofía, venidas a enriquecer el concepto de error.⁹³

En cualquier caso, es preciso advertir que tanto el modelo positivo del reconocimiento como el modelo negativo del error que constituyen la imagen dogmática del pensamiento han fundado su pretendido derecho sobre ciertos hechos particularmente insignificantes y pueriles; los cuales arrojan una imagen servil del pensamiento, en la medida en que llevan a cabo un empobrecimiento de los problemas filosóficos, reducidos a preguntas y respuestas escolares. Ellos, que tanta observancia mostraban a propósito de la línea que separa lo trascendental de lo empírico, el derecho de los hechos... Cuando la misma salvaguardaba sus intereses. Comenzamos a advertir las fallas de la imagen del pensamiento allí donde pretendía hacerse fuerte, en el plano del derecho, cuando descubrimos que el derecho que reivindicaban no es sino un calco de (una parcela cuidadosamente seleccionada en) lo empírico. A propósito del reconocimiento, el asunto es claro:

Es evidente que los actos de reconocimiento existen y que ocupan gran parte de nuestra vida cotidiana: es una mesa, es una manzana, es el trozo de cera, buenos días, Teeteto. Pero, ¿quién puede creer que el destino del pensamiento se juega en eso, y que nosotros pensamos cuando reconocemos?.⁹⁴

Los actos de reconocimiento son hechos triviales, que en ningún caso pueden elevarse al plano del derecho y pretenderse la medida del pensamiento. El reconocimiento, por ende, no puede constituirse en modelo trascendental del pensar sino al precio de traicionar lo que *de derecho* ha de ser el pensamiento, haciendo de él algo trivial y anodino, conformista y servil. En cuanto al error, es preciso advertir que no hay sino *hechos* erróneos, artificiales y pueriles, los cuales han sido arbitrariamente extrapolados a lo trascendental, al plano del derecho: «¿quién dice “buen día, Teodoro” cuando pasa Teeteto; y “son las tres”, cuando son las tres y media, y “7+5=13”? El miope, el distraído, el niño de la escuela?».⁹⁵ En ningún caso

⁹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 230-231.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 230.

hallamos la licitud de elevar, como hace la imagen dogmática, los hechos erróneos al plano del derecho, destacando el error como una estructura trascendental del pensamiento, su modelo negativo.

Lo que aquí está en cuestión es, en último término, el hecho de que la filosofía se despliegue sobre una imagen pre-filosófica del pensamiento, la arrojada por la *cogitatio natura universalis*, el sentido común y el modelo del reconocimiento, que animaría a ponerse de acuerdo sobre la significación de las cosas y las palabras, habida cuenta de la afinidad que existe entre el pensamiento y la verdad. Mientras el pensamiento abrigue una imagen que ya prejuzga acerca de todos los aspectos que el pensar complica, permanecerá atado a la representación y sus servidumbres, sean cuales fueren sus modulaciones, sus pretensiones críticas.

Deleuze se rebela contra la imagen dogmática, conector del precio que paga la filosofía cuando sucumbre a ella: el carácter intempestivo inherente a la misma es suplantado por la convencionalidad y la arbitrariedad, cuyo lazo termina por ahogar al pensamiento. El siguiente fragmento resulta muy ilustrativo al respecto, en la medida en que hace coincidir el principio de razón contingente que conviene a la filosofía en cuanto disciplina cuando renuncia a la representación o el fundamento y la necesidad absoluta a la que el pensamiento filosófico no puede, sin embargo, renunciar sin caer en la opinión:

En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario —suscitada violencia en el pensamiento—, tanto más necesario absolutamente que nace, por fractura, de lo fortuito en el mundo. (...) No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar. Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo.⁹⁶

⁹⁶ *Ibid.*, p. 215. Deleuze insistía ya en la falta del «sello de la necesidad» que aquejaba a las verdades de la filosofía cuando son arbitrarias y abstractas, es decir, representadas. Se presupone entonces una *phylia*, una afinidad entre el pensar y lo pensado, dada de una vez por todas en un principio

Luego la filosofía puede, y en derecho debe, soportar la contingencia a que la aboca la renuncia al fundamento, pero jamás la arbitrariedad: se hará preciso, por ende, conservar la necesidad en un principio inmanente a fin de no caer en la opinión. Tras la imagen dogmática del pensamiento no hay, pues, sino un ideal de ortodoxia que en lo sucesivo impide a la filosofía la realización del proyecto que desde Platón le es propio, a saber: la ruptura con la *doxa*. El reconocimiento es, ciertamente, algo insignificante, pero dejará de serlo a poco que consideremos los fines a los que sirve y adónde nos conduce su desdén. Y ello puesto que los objetos reconocidos llevan adheridos valores que pasan desapercibidos bajo la aparente neutralidad del objeto:

Lo reconocido es un objeto, pero también valores sobre el objeto (...) El signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas, en las que el pensamiento encuentra al Estado, encuentra a la Iglesia; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un objeto cualquiera, eternamente bendito.⁹⁷

Así las cosas, advertimos bien a las claras el cariz conservador que siempre ha estado presente en el pensamiento cuando discurre paralelo al sentido común, desembocando en el reconocimiento. Aun cuando se pretende liberador, siempre realiza su proyecto a expensas de lo nuevo:

La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional (...) se sigue siendo prisionero de la misma caverna o de las ideas de la época con las que uno sólo se permite la coquetería de “reencontrarlas”, bendiciéndolas con el signo de la filosofía.⁹⁸

Cuando se ejerce al abrigo de la imagen dogmática, la filosofía es, entonces, primero un martillo y luego una cadena: en un segundo movimiento, nos ata a las ideas de la época de las que nos había liberado en el primero. Y ello con el agravante de que proporciona a la *doxa* ambiente un estatus filosófico, por lo que ni siquiera tenemos la sensación de que tales ideas nos sean impuestas; antes bien la de que las

trascendente o un fundamento. A partir de *¿Qué es la filosofía?* la naturaleza “acontecimental” de la génesis del *pensamiento* en el pensamiento espontáneo o natural, necesidad del pensamiento tributaria siempre de una contingencia, se extiende como veremos a la cuestión del surgimiento y la pervivencia históricos de la filosofía cuya necesidad se debe igualmente a un encuentro contingente.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 208.

hemos reecontrado libremente (“¿hay algo más libre que el ejercicio de la razón?”, se nos suele decir). Luego la imagen dogmática del pensamiento encierra, tras un aparente potencial crítico fundado en el ejercicio de la razón, un irrefrenable afán justificador a propósito de toda opinión, de toda costumbre socialmente establecidas. Calca el *derecho* que defiende de los *hechos* del momento, el deber-ser del ser, derivando en una afirmación sin reservas de todo *statu quo*. Sancionado, eso sí, a partir de entonces por el tribunal de la razón, tristemente omnipotente.

Ni siquiera Kant, mejor equipado que sus predecesores para hacer frente a la imagen del pensamiento en la medida en que proyectaba una crítica inmanente de la razón, planteando el problema en términos de ilusiones interiores a la misma y no de errores provenientes del exterior, alcanzaba finalmente a hacer otra cosa que multiplicar el sentido común conforme a cada una de sus críticas.⁹⁹ No habrá entonces de sorprender al lector atento el abominable pasaje contenido en *¿Qué es la Ilustración?*, no exento de una extraña grandeza:

Pero sólo aquel que, precisamente por ser ilustrado, no teme a las sombras, al tiempo que tiene a mano un cuantioso y bien disciplinado ejército para tranquilidad pública de los ciudadanos, puede decir aquello que a un Estado libre no le cabe atreverse a decir: razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!¹⁰⁰

Con el afán de contravenir esta dinámica, que es la de la tradición idealista de la filosofía occidental, Deleuze comienza a caminar donde Platón, Descartes y Kant se detenían y reniega de la filosofía del reconocimiento. En este momento, el más radical de la crítica deleuzeana, la filosofía termina por romper los lazos que la unen con el sentido común y se vuelve sobre aquello que es “inaplicable a un objeto”, saliendo de la representación. Del otro lado, encuentra los elementos diferenciales y repetitivos que constituyen el tejido mismo de la sensibilidad, la memoria y la imaginación.

⁹⁹ Distingue así Kant un sentido común lógico, un sentido común moral y un sentido común estético. Cfr. *Ibid.*, pp. 211-213.

¹⁰⁰ Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?* [1784]. Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 97.

Llegados a este punto, surgen las preguntas inevitables: ¿cómo lleva a cabo nuestro pensador tamaña ruptura?. Pero, sobre todo, ¿se trata de una renuncia definitiva a la selección de lo empírico que el fundamento lleva aparejada o, en cambio, de una tentativa de seleccionar de otra manera, esto es, partiendo de principios inmanentes que permitan preservar la necesidad a la que, según hemos establecido, el pensamiento no puede renunciar sino al precio inasumible de caer en la opinión? Huelga decir, a tenor de lo dicho, que Deleuze hace suya la segunda alternativa, correspondiente al proyecto de la inversión del platonismo que en el francés, como en Nietzsche, constituye ante todo una respuesta al problema del nihilismo negativo:

Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia en su extensión y en su pureza, que prohíbe el retorno de un trascendente. La cuestión estriba en saber si una reacción de estas características abandona el proyecto de selección de los rivales o establece por el contrario, como creían Spinoza y Nietzsche, unos métodos de selección absolutamente diferentes: éstos ya no se refieren a las pretensiones como actos de trascendencia, sino a la manera según la cual lo existente se llena de inmanencia (el Eterno retorno, como la capacidad de algo o de alguien de regresar eternamente). La selección ya no se refiere a la pretensión, sino a la potencia. La potencia es modesta, en el polo opuesto de la pretensión. En realidad, las únicas que se sustraen al platonismo son las filosofías de la inmanencia pura: desde los estoicos a Spinoza o Nietzsche.¹⁰¹

2. Inmanencia y fundamento: ¿un “fundamento” inmanente?.

Como venimos sugiriendo desde el estado de la cuestión, hay una cierta unanimidad en la literatura secundaria acerca de la incompatibilidad entre la inmanencia y el fundamento que se pone de manifiesto en la filosofía de Deleuze. Salvando excentricidades como la interpretación de Badiou, han sido, pues, numerosos los intérpretes en señalar esta incompatibilidad y, sin embargo, pareciera que una filosofía con grandes aspiraciones teóricas refugiada todavía en el paraguas del sistema, a pesar de los matices que se quieran introducir, no puede ser sin más

¹⁰¹ Gilles Deleuze, "Platón, los griegos" [1992], en *Crítica y clínica* [1993]. Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 191-192.

caracterizada por el mero rechazo al fundamento del que en la tradición se siguen tanto la necesidad que conviene al pensamiento cuando sobrepasa la simple opinión como la distribución o repartición de la realidad que ha de estar complicada en toda filosofía que amerite ese nombre, por muy heterodoxa que sea. Uno de los autores que expresan esta oposición de manera más tajante es Mengue, cuando afirma que: «un pensamiento de la pura inmanencia es necesariamente un pensamiento que rechaza lo originario o el fundamento en todas sus modalidades».¹⁰² Y sin embargo, en consonancia con la exigencia de preservar la necesidad interna o inmanente del pensamiento a fin de no caer en la arbitrariedad de la mera opinión, resuenan poderosamente las atinadas palabras de Lapoujade, manifestando un olvido, cuando no una omisión, tan generalizados como determinantes a propósito del pensar deleuzeano: «la cuestión del fundamento –nos dice– jamás ha abandonado el pensamiento de Deleuze».¹⁰³ Entonces, ¿cómo entender la complicada relación que se establece en la filosofía de nuestro autor entre la cuestión del fundamento, persistente aun en la forma de la renuncia, y la exigencia de inmanencia que conviene a la filosofía?

Zourabichvili ha hecho especial hincapié en la relación tortuosa que existe entre la inmanencia y el fundamento a propósito del pensamiento filosófico. Si como veíamos anteriormente la búsqueda del pensar sin presupuestos es, en suma, la de la inmanencia que sólo se conquista en el pensamiento sin imagen, de ello se sigue que es preciso desembarazarse de una vez por todas del fundamento, pues él supone el sometimiento del pensamiento al reconocimiento y la representación, tercero y cuarto postulados de la imagen dogmática que dan un estatus filosófico a los dos primeros.

Así las cosas, si el comienzo del pensamiento filosófico es, ante todo, la búsqueda de un principio allende todo presupuesto trascendente o exterior al pensamiento, habrá de tratarse, por ende, de un principio inmanente o interior al pensamiento mismo. Y como se evidencia en la crítica de la imagen dogmática, el fundamento nunca lo es: es aquí donde tenía lugar el tropiezo que hemos dilucidado con anterioridad, sirviéndonos del ejemplo particularmente elocuente de Descartes. Al postular como fundamento un *cogito* que arrastra hasta el ámbito de la filosofía los

¹⁰² Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple* [1994]. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, p. 71.

¹⁰³ Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes* [2014]. Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 40.

presupuestos naturales del yo empírico, trascendentes o exteriores al pensamiento, el autor del *Discurso del método* terminaba por calcar lo trascendental de las formas de lo empírico, fundamentando el *cogito* en aquello que pretendía fundamentar a través de él, a saber: la psique humana y sus presupuestos (entre los que se cuenta, huelga decirlo, el del mundo circundante).

Llegados a este punto, constatamos que la idea de un fundamento inmanente contradice sencilla y llanamente la naturaleza tanto del fundamento como de la inmanencia. Si la necesidad del pensamiento ha de radicar en el encuentro con un afuera inmanente del mismo, ¿cómo podríamos encontrar esa necesidad en un fundamento que, como hemos visto, incurre en la circularidad al arrastrar presupuestos trascendentes al pensamiento, estableciendo una homología entre el pensar y lo pensado que falsea finalmente el afuera pretendido?¹⁰⁴ Asimismo, si es preciso desembarazarse de todo presupuesto exterior al pensar a fin de cumplir con la inmanencia y de no incurrir una vez más en el desliz del círculo, tan caro a la metafísica y a la filosofía trascendental, ¿cómo seguir empleando la palabra “fundamento” para nombrar a una instancia tal, que no añade nada al pensamiento cuya necesidad pretende fundar y carece, por tanto, de toda potestad sobre esta última? De un lado, el fundamento carece de jurisdicción real sobre la vida y el pensamiento, y no ejerce su soberanía, su pretendido derecho sobre ellos, sino a condición de darles de hecho la espalda; del otro lado, la vida y el pensamiento discurren de hecho ajenos al fundamento, de modo que carecen de toda legalidad, de todo derecho, que les asegure el gobierno de ese discurrir. Fundamento e inmanencia, derecho y vida o pensamiento, parecen ser conceptos mutuamente excluyentes: «dondequiera que se mire, todo parece triste», podemos afirmar haciendo nuestras las palabras con que Deleuze se refiere a este aparente callejón sin salida. Siempre y cuando no olvidemos, claro, lo que añade a renglón seguido: «todavía cuántas lecciones por recibir del estoicismo».¹⁰⁵

Luego la renuncia al fundamento en provecho de un principio estrictamente inmanente debe suponer, ante todo, un replanteamiento de la naturaleza del pensamiento mismo; concebido en lo sucesivo como pensamiento sin imagen que, no pudiendo renunciar a la necesidad, deberá, al menos, concebirla de otra manera.

¹⁰⁴ «El problema es saber si la iniciativa de fundar no contradice pura y simplemente el concepto de necesidad». Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 25.

¹⁰⁵ Sobre esta cuestión, cfr. “Sobre el derecho del pensamiento y el argumento de la experiencia reservada” en el capítulo IV.

Huelga decir que tal vicisitud no le pasó desapercibida a Zourabichvili: «el cuestionamiento de semejante afinidad supuesta provoca una transformación total de la manera como la filosofía comprende su propia necesidad. Romper con el pensamiento que funda, pero ¿en provecho de qué?». ¹⁰⁶

Esta contradicción entre el fundamento y la necesidad que exige el comienzo del pensar se acentúa, pues, hasta dar al traste con la concepción tradicional que hermanaba ambos conceptos: antes bien que una garantía de necesidad para el pensamiento, la trascendencia es una hipóstasis de la arbitrariedad cuyo derecho no rebasa el límite de lo consuetudinario, esto es, de los meros hechos que a la postre calca. Así las cosas, se hace preciso un replanteamiento general que ponga el acento en el involuntarismo a propósito de la génesis del pensamiento que abrigara Deleuze, radicando la necesidad del pensamiento en una “potencia” interna o inmanente al mismo en lugar de en una “pretensión”, tributaria como es siempre de un principio trascendente: el pensar es un *pathos* o, como afirmara Morey, una patología superior cuya necesidad nos es posible preservar únicamente a condición de renunciar a dominarla o, lo que es lo mismo, a hacerla radicar en un fundamento por naturaleza exterior al pensamiento. Concebida en lo sucesivo como rigurosamente interna o inmanente, la necesidad que conviene al pensamiento filosófico resulta compatible con la contingencia que se sigue de la renuncia a fundar “de una vez por todas” el pensar, excluyendo a un tiempo, sin embargo, cualquier suerte de arbitrariedad. Así las cosas:

Al fundar, pretendemos poseer el comienzo, dominar la necesidad. No es seguro que el pensamiento renuncie al comienzo cuando comprueba su propia incapacidad para dominarlo, para englobarlo. Quizá, al contrario, sólo comienza verdaderamente cuando (...) renuncia a poseerlo y admite que él se produzca "a espaldas suyas". Entre el "verdadero comienzo" invocado por *Diferencia y Repetición*, y la afirmación de los *Diálogos* según la cual sólo se piensa "hacia la mitad", sin comienzo ni fin, no hay contradicción. No se comienza fundando, sino en una "universal desfundación" (*effondement*); no se comienza “una vez por todas”. ¹⁰⁷

De lo dicho se sigue que el pensamiento en sentido estricto es antes bien un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento espontáneo que el ejercicio natural de una facultad, y ello de modo que el comienzo del pensar –su necesidad– no

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

depende de la iniciativa subjetiva o individual, a la manera de esa necesaria “voluntad de verdad” que invocábamos en el apartado anterior, sino de una conmoción, de un encuentro contingente con aquello que fuerza a pensar.¹⁰⁸ Asumir de la mano de Deleuze, con Zourabichvili, que el pensamiento responde a la lógica del acontecimiento y no a la del reconocimiento o la representación conlleva, inevitablemente, deponer la actitud de apropiarnos del comienzo del pensamiento, esto es, de dominarlo a nuestro antojo suscitando la necesidad del pensar cada vez que por propia iniciativa la convocamos, como un conjuro antiguo. Significa, pues, sabernos desposeídos en lo sucesivo del dominio sobre el comienzo en que consiste el fundamento y adivinar, más bien, en esta desposesión la clave del “verdadero comienzo” del pensar: sólo así pueden conjugarse la apelación a un “verdadero comienzo” para el pensamiento y la aserción según la cual el pensamiento no tiene comienzo ni fin, no teniendo lugar sino “en el medio” o “hacia la mitad”. No hay primer principio o fundamento, sino potencia vital o inmanente a la que sólo metafóricamente podemos llamar “principio”.¹⁰⁹ El pensamiento comienza verdaderamente *in medias res*, como las mejores películas de Hitchcock.

En tal encrucijada, no hay mejor orientación que la que puede proporcionarnos Nietzsche, del que Deleuze declaraba que cambió su manera de hacer filosofía cuando él se afanaba en transformar desde dentro la suya («es él quien te hace hijos a tus espaldas»): no en balde, se trata del gran artífice de la inversión del platonismo. Y es que la que nos sale al paso es una encrucijada antigua que ya atenazó las invectivas del Nietzsche contra la metafísica y -según Deleuze- contra la filosofía trascendental, sin conseguir frenar al cabo el genio del alemán, que se escabulló de ella gracias a la invención de la genealogía; la cual recusa por igual las alturas del fundamento, cuya supuesta necesidad es finalmente indiferente a lo fundado, y la ciega arbitrariedad de

¹⁰⁸ A propósito de la filosofía como disciplina, Deleuze extrae esta interesante conclusión de lo dicho, que anticipará en cierta medida la bella fórmula empleada en *¿Qué es la filosofía?* de acuerdo con la cual la filosofía es griega, pero los filósofos son siempre extranjeros: «No hay ninguna necesidad de filosofía: forzosamente se produce allí donde cada actividad logra crear su línea de desterritorialización. Hay que escapar de la filosofía, hacer cualquier cosa para poder producirla desde fuera. Los filósofos siempre han sido otra cosa». Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* [1977]. Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 84.

¹⁰⁹ Ésta es una enseñanza que Deleuze obtiene del empirismo, entendido como “una protesta vital contra los principios” y no como la elevación de lo sensible al estatus de principio abstracto: «El primer principio siempre es una máscara, una simple imagen, y eso no existe, las cosas no empiezan a moverse y a animarse más que a nivel del segundo, del tercero o del cuarto principio, y en ese caso ya no puede hablarse de principios. Las cosas sólo empiezan a vivir por el medio». *Ibid.*, pp. 64-65. Volveremos sobre esta cuestión cuando consideremos el empirismo trascendental en el capítulo III.

lo incondicionado en que se deshace la necesidad propiamente filosófica: la metafísica y el nihilismo negativo, en suma, o la selección trascendente y la renuncia a la selección que no puede sino desembocar en el relativismo. Es en este sentido que afirma Deleuze:

Nietzsche se alza a la vez contra la elevada idea de fundamento, que deja los valores indiferentes a su propio origen, y contra la idea de una simple derivación causal o de un llano inicio que plantea un origen indiferente a los valores. Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía.¹¹⁰

El problema radica entonces en esa falsa alternativa, que considerábamos ya en la introducción, entre el abismo indiferenciado y el Ser absolutamente individuado impuesta tanto por la metafísica como por la filosofía trascendental, cuyo desequilibrio axiológico le da más bien la forma del chantaje:¹¹¹ recurriendo la primera a un fundamento metafísico y la segunda a un fundamento trascendental, ser analítico infinito del individuo o forma sintética finita de la persona, en ambos casos las singularidades que pueblan el ámbito de lo preindividual resultan aprisionadas ora en Dios (yo [*moi*] supremo) ora en el Hombre (Yo [*Je*] superior), fundamentos respectivos fuera de los cuales no hay sino el abismo caótico e indiferenciado del que no puede extraerse asiento alguno para la vida y el pensamiento. El resultado de esta imposición es la renuncia a explorar el vasto dominio de lo preindividual, los “factores individuantes” cuyas realidad efectiva y potencia de génesis a propósito de lo individuado impugnan los términos en que se planteaba la alternativa y nos encaminan hacia una nueva manera de entender el “fundamento”.¹¹² A tenor de lo

¹¹⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 8-9.

¹¹¹ «Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un ser soberanamente individuado, una forma fuertemente personalizada. fuera de ese ser y de esa forma, no queda sino el caos... En otros términos, la metafísica y la filosofía trascendental están de acuerdo en no concebir singularidades determinables más que aprisionadas en un yo [*moi*] supremo o un Yo [*Je*] superior. Entonces, a la metafísica le parece del todo natural determinar este yo [*moi*] supremo como el que caracteriza un ser infinita y completamente determinado por su concepto, y por ello poseedor de toda la realidad originaria. Este ser, en efecto, está necesariamente individuado, porque rechaza en el no-ser o en el abismo de lo sin fondo a todo predicado o propiedad que no exprese absolutamente nada de real (...) La filosofía trascendental escoge la forma sintética finita de la persona, antes que el ser analítico infinito del individuo; y le parece natural determinar este Yo [*Je*] superior del lado del hombre, y operar la gran permutación Hombre-Dios con la que la filosofía se contentó tanto tiempo. El Yo [*Je*] es coextensivo a la representación como hace un momento el individuo era coextensivo al ser. pero, en un caso como en el otro, se permanece en la alternativa del sin-fondo indiferenciado y las singularidades aprisionadas». Deleuze, *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona, Paidós, 2005, pp. 139-140.

¹¹² Sobre los factores individuantes, cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., pp. 382-386.

dicho, no es de extrañar que Pardo haya afirmado a propósito de Deleuze que, heredero como es del legado de Nietzsche, «el problema que vertebra el discurso todo de esta obra es el problema de la individuación, de la génesis del individuo o de su genealogía», consistiendo su preocupación constante a la hora de dar razón de lo individual en:

No calcar el fundamento no-empírico a imagen y semejanza de la realidad empírica que está llamado a fundar (...) no se puede “deducir” (más bien inducir) lo individuante a partir de lo individual o lo individuado, que no puede haber entre ambos relación de analogía, semejanza, oposición o identidad.¹¹³

Así las cosas, es preciso contraponer al Ser individuado que tanto la metafísica como la filosofía trascendental han perpetuado en la historia del pensamiento los factores individuantes –y, por ende, pre-individuales- en tanto que modalidades inmanentes del ser, que no resultan lastrados por presupuesto trascendente alguno. A fin de dejar de fundar o de “fundar” de otra manera que no calque lo individuante de lo individuado, el condicionante de lo condicionado y, a fin de cuentas, lo trascendental de lo empírico, es preciso remontarse hasta lo pre-individual: si el individuo lleva aparejados presupuestos trascendentes al pensamiento y la vida, como los que inevitablemente están contenidos en la conciencia (yo [*moi*]) o en el sujeto (Yo [*Je*]), habrá que remontarse “más acá” del individuo para hallar, al fin, un condicionante que no sea más amplio que lo condicionado o que no calque lo trascendental de las formas de lo empírico. Principio no sólo anterior, sino también constitutivo de lo individual, cuyas potencia de génesis y naturaleza diferencial hacen de él, esta vez sí, un principio inmanente: genealógico, dice Deleuze, quiere decir genético y diferencial.

Luego la cuestión de la inmanencia y la crítica del fundamento que, de acuerdo con lo expuesto, supone nos obligan a situarnos en lo pre-individual como ámbito que conjuga, aunque sea ciertamente de forma paradójica, inmanencia y “fundamento”. O, al menos, la inmanencia y esa nueva necesidad que conviene al pensamiento, la necesidad “interna” de un *pathos* que no depende de nuestra iniciativa, sino de un encuentro contingente con el afuera del pensar o, en suma, de un

¹¹³ José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Editorial Cincel, 1990, p. 139.

acontecimiento. Situación ante la que conviene no dejar de recordar que «la filosofía se desarrolla en la paradoja», según la conocida aserción de Deleuze y Guattari.¹¹⁴

La cuestión en liza pasa entonces a ser: ¿la asunción de la inmanencia y de la perspectiva pre-individual que conlleva suponen renunciar de una vez por todas a la selección que se seguía del fundamento o, más bien, seleccionar de otra manera? Una vez más, estamos ante una cuestión que ya se le planteó a Nietzsche, cuyo proyecto de invertir el platonismo era ante todo, como el de Deleuze, una respuesta al nihilismo negativo: tales consideraciones parecen apuntar, pues, en la segunda dirección, postulándose la genealogía como un nuevo “fundamento” venido a reemplazar a los que proponían tanto la metafísica como la filosofía trascendental:

Nietzsche (...) desarrolla una filosofía que, según él, debería reemplazar a la vieja metafísica y a la crítica trascendental y proporcionar a las ciencias del hombre un nuevo fundamento: la filosofía genealógica, es decir, la filosofía de la voluntad de poder.¹¹⁵

Lapoujade, por su parte, no deja de insistir en el hecho de que si bien la naturaleza del fundamento ha cambiado hasta lo irreconocible, el problema que plantea persiste en la filosofía contemporánea y, con especial virulencia, en la de Deleuze. Tal constatación desmiente la querencia a hacer de nuestro autor un pensador relativista, ilogicista o, en una palabra, postmoderno, que ha llegado a ser un indeseable lugar común en nuestros días: en vez de identificar irracionalismo e ilogicismo, Deleuze se afana en describir las lógicas de lo irracional, que son las que animan el devenir real.¹¹⁶ En este sentido, el intérprete apunta a un exceso de celo

¹¹⁴ Deleuze y Guattari, *¿Qué...*, cit., p. 84.

¹¹⁵ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., pp. 205-206. «El gran descubrimiento de la filosofía de Nietzsche, bajo el nombre de voluntad de poder (...) que marca su ruptura con Schopenhauer es este: sin duda el Yo [Je] y el yo [moi] deben ser superados para llegar a un abismo indiferenciado; pero ese abismo no es algo impersonal ni un Universal abstracto, que está más allá de la individuación. Por el contrario, son el Yo [Je] y el yo [moi] los que constituyen el universal abstracto. Deben ser superados, pero por y en la individuación, para dirigirse hacia los factores individuantes que los consumen». Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 384.

¹¹⁶ El primero en establecer de manera consistente que en el pensamiento de Deleuze lo irracional no se identifica con lo ilógico, sino que está él mismo animado por una lógica tanto más sofisticada fue Zourabichvili: «Al insistir en la diferencia entre el irracionalismo y el ilogismo, Deleuze saca las consecuencias de su crítica de la imagen dogmática: el pensamiento es deudor de una lógica del afuera, por fuerza irracional, desafiante en su afirmación del azar (por ejemplo, ee, 104-6). Irracional no significa que todo esté permitido, sino que el pensamiento no piensa más que en una relación positiva con aquello que el no piensa todavía. Deleuze observa que la disciplina que lleva institucionalmente el nombre de lógica acredita esa confusión entre ilogismo e irracionalismo, al fijar ella misma sus límites, estimando que el afuera solo puede ser “mostrado” (según la proposición de Wittgenstein): “Entonces

entre masoquista y perverso más bien que a un rechazo despreocupado a propósito del principio de razón suficiente que contiene las lógicas de lo real.¹¹⁷ Argumenta entonces que si, de acuerdo con el principio de razón suficiente, el fundamento ha de dar razón de toda cosa, ¿cómo no habría de voltearse para dar razón de sí mismo? Exceso de rigor en la aplicación de la ley que hace descender, con ánimo humorístico, el principio de razón suficiente hasta aquello de lo que, por definición, no puede dar razón: lo irracional. Encuentra entonces un “desfondamiento” o un “sin fondo” allende el cual se disipa todo fundamento, ante la incapacidad de dar razón de sí mismo, que desvela al cabo su carácter arbitrario. El fundamento se invierte en el punto en que coinciden la obsesión “jurídica” del masoquista, que lleva el sometimiento a la ley hasta sus últimas consecuencias, y el descenso humorístico del perverso, que transita de la pureza de los principios ideales hasta aquellas realidades en cuya mezquindad no resultan ya reconocibles. Es en este sin fondo donde cabe situar el verdadero comienzo en filosofía:

Diferencia y repetición y Lógica del sentido están bajo el signo de ese sin fondo y de aquello que lo puebla, singularidades preindividuales e impersonales, intensidades, multiplicidades, diferencias libres o nómadas. Toda la "filosofía de la diferencia" sale de ahí. Más allá del fundamento, lo sin fondo. Solo él constituye el verdadero comienzo de la filosofía.¹¹⁸

Cabe ahora que nos preguntemos: ¿dónde radica ese comienzo y cuál es su naturaleza? En un interesante texto titulado “La inmanencia absoluta”, que fue presentado como conferencia en 1996 con motivo del congreso celebrado en Río de Janeiro tras la muerte de Deleuze, Giorgio Agamben llamó también la atención acerca de la relación tortuosa que existe entre los temas de la inmanencia y el fundamento en el pensamiento del francés: «el principio de inmanencia funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento», sostiene.¹¹⁹ Y ello de

la lógica se calla, y solo es interesante cuando se calla” (QPh?, 133)». Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., pp. 35-36.

¹¹⁷ Cfr. Lapoujade, cit., pp. 37, 135.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 34. «Deleuze precisa bien (...) que el origen no reenvía ya a un fundamento, sino más bien a la emisión de singularidades, del mismo modo como la esencia reenviaba al sentido, al acontecimiento, y no ya a aquello que la cosa es en sí». Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. París, Presses Universitaires de France, 2009, p. 354. La traducción es mía.

¹¹⁹ Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta” [1996], en *La potencia del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 408.

modo que mientras que Aristóteles aislaba la vida desnuda o nutritiva en tanto fundamento de la vida cualificada, «principio que permitía atribuir la vida a un sujeto», con la intención de llevar a cabo una división en lo viviente que habría de culminar en la distinción entre *zoé* y *bíos* que tanto ha interesado al italiano; la inmanencia de “una vida” supone, en cambio, para Deleuze la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones en lo viviente, así como de atribuir consecuentemente la vida a un sujeto. La inmanencia y, en último término, esa suerte de desfundamentación que supone llevan aparejada, en suma, la imposibilidad de compartimentar o de distribuir “en derecho” la vida, esto es, de hacer valer sobre ella los derechos de un fundamento, principio exterior o trascendente a la vida misma. Conviene no dejar de anotar que esa vida inmanente antecede por igual al sujeto y al objeto en tanto que instancias trascendentes a la vida misma, siendo antes bien el lugar de las singularidades preindividuales y los acontecimientos, realidades virtuales que dan lugar a las realidades empíricas mediante un proceso de actualización. Así lo expresaba Deleuze en el último de sus textos publicados en vida, dedicado precisamente a la inmanencia:

La trascendencia es siempre producto de la inmanencia. Una vida sólo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo a lo que le falte realidad sino algo que está implicado en un proceso de actualización de acuerdo con el plano que le otorga su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado de vivencia que hacen que ocurra.¹²⁰

La inmanencia es, en suma, «matriz de desubjetivación infinita» cuyo carácter fundamental es «su “no reenviar a un objeto” y su “no pertenecer a un sujeto”; en otras palabras, su ser inmanente solo a sí mismo y, sin embargo, en movimiento».¹²¹ Luego de un lado, el Yo pienso [*je*], que constituye como hemos visto el principio más general de la representación, no puede ser en lo sucesivo el ámbito de la

¹²⁰ Gilles Deleuze, "La inmanencia... Una vida" [1995], en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 350.

¹²¹ Agamben, cit., p. 395. En palabras del propio Deleuze: «Sólo cuando la inmanencia no es inmanencia de otra cosa diferente de sí misma puede hablarse de plano de inmanencia. Así como, el campo trascendental no se define por la conciencia, el plano de inmanencia tampoco se define por un sujeto o un objeto capaces de contenerlo (...) de la pura inmanencia diremos que es una vida y nada más. No es inmanente a la vida, sino (...) que es ella misma *una vida*». Deleuze, "La inmanencia... Una vida", cit., p. 348.

inmanencia, como lo era –pretendidamente, al menos- desde los albores del pensamiento moderno con Descartes y Montaigne; atesora, no obstante, el segundo el mérito de presentar un sujeto fragmentario y problematizado, saltando sobre su tiempo con botas de siete leguas.¹²² Del otro lado, la exigencia de inmanencia supone un rechazo del fundamento, pero no de los principios que en lo sucesivo habrán de ser puramente inmanentes o interiores y, por ende, carentes de presupuestos: tales principios sólo se encuentran en el ámbito de lo virtual, un plano poblado de singularidades preindividuales cuya naturaleza es en última instancia diferencial, que, siendo tan real como la realidad empírica de la que es condición, no se asemeja, sin embargo, a ella en la medida en que antecede a la constitución de los individuos que genera en un proceso de actualización dominado por las leyes de divergencia y diferenciación. Y como elocuentemente ha señalado Lapoujade: ¿qué es un plano sino un seccionamiento del sin fondo en que hemos cifrado el verdadero comienzo de la filosofía, cuyo cometido es traducir en superficie esas realidades abisales?¹²³ En el capítulo dedicado al empirismo trascendental veremos coincidir en ese plano el encuentro contingente con lo que fuerza a pensar y la necesidad inmanente que conviene, en rigor, al pensamiento. Por el momento, basta con señalar que se trata, en suma, de recurrir a principios verdaderamente inmanentes a la vida y, por ende, al pensamiento, los cuales habrán de llevar a cabo la selección que conviene a todo principio a partir de la expresión de una potencia interna, la de la vida misma, y no en una pretensión, que es siempre una selección fundamentada o basada en principios trascendentes. A partir de ahora es preciso, pues, buscar siempre el derecho en la vida, o la *quaestio iuris* en la *quaestio vitae*. En este sentido, no creemos que nuestro pensador apuntara en otra dirección cuando sugería que el agotamiento de lo posible conduce a un «spinozismo encarnizado» que, según hemos establecido, pone fin a la suplantación de lo virtual por lo posible instaurada por la imagen dogmática del pensamiento, o de los “principios” inmanentes de la vida por los principios trascendentes del fundamento:¹²⁴ situación en la que, siguiendo el dicho de

¹²² Cfr. Maurice Merleau-Ponty, “Lectura de Montaigne”, en *Signos* [1960]. Barcelona, Seix Barral, 1973.

¹²³ Cfr. Lapoujade, cit., p. 39.

¹²⁴ No en balde: «El campo trascendental se convierte entonces en un verdadero plano de inmanencia que reintroduce el spinozismo en el nivel más profundo del trabajo filosófico»; «Hay una gran diferencia entre los virtuales que definen la inmanencia del campo trascendental y las formas posibles que lo actualizan y que lo transforman en algo trascendente». Deleuze, “La inmanencia... Una vida”, cit., pp. 348, 351.

Kierkegaard, no puede por menos de faltarnos la respiración, pues nos adentramos en un reino hostil a los individuos constituidos, como le ocurría al propio Deleuze cuando se veía reducido a “la sola vida” a la manera del protagonista del cuento de Dickens *Nuestro amigo común*.¹²⁵

CAPÍTULO II. LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO.

En el presente capítulo, trataremos de dilucidar el proyecto deleuzeano de la inversión del platonismo en relación con el de Nietzsche, concibiéndolo ante todo como una empresa de desfundamentación que pretende dar respuesta al nihilismo negativo y conserva, pese a las apariencias, más rasgos platónicos de lo que en un principio pudiera parecer.

1. Nietzsche: la historia de un error y los dos nihilismos.

En *La voluntad de poder*, Nietzsche lleva a cabo una descripción del nihilismo como estado psicológico que remite la etiología del mismo a tres categorías encadenadas con que hemos investido falazmente la realidad, que es ante todo voluntad de poder.¹²⁶ Tales categorías son: “el sentido o el fin”, “la totalidad o la unidad” y el “mundo verdadero”. Todas y cada una de ellas remiten al pensamiento de Platón.

Bajo la primera categoría, el nihilismo hace referencia a la búsqueda de un sentido del devenir que no se encuentra en el propio devenir; búsqueda que desembocará inevitablemente en el abatimiento y la decepción ante la ausencia de ese pretendido fin. A ojos de Nietzsche, es Platón el triste iniciador de la teleología, es decir, de la imputación de un fin o sentido al devenir real; así también de la consecuente introducción de la naturaleza en el terreno de la moral, siempre pedregoso. El alemán suministra un antídoto para esta primera causa del nihilismo: tal

¹²⁵ Cfr. Cita número 29.

¹²⁶ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de dominio. Obras completas (Tomo IX)* [1901]. Madrid, Aguilar, 1951, § 12 A.

es la intención con que formula “el eterno retorno de lo mismo”. En ocasiones malinterpretado como un artificio teórico, una abstracción caprichosa que no arrojaría sentido alguno, el eterno retorno describe el acontecer de lo real (la existencia o el “cómo es” del ser), un devenir sin sentido y sin fin que retorna eternamente.¹²⁷ Nietzsche proporciona así una justificación circular del devenir, que contraviene la fundamentación de éste en un ultramundo que conduce al nihilismo negativo, cuyas causas remiten a Platón y sus herederos: lo que acontece se justifica a sí mismo en su repetición eterna. Y la “fundamentación” inmanente es, como sabemos, una desfundamentación.

En función de la segunda categoría, el nihilismo se produce cuando se introduce una unidad o sistematicidad en todo acontecer, juzgándose que el bien del universal exige la entrega del particular; pero el sujeto seducido por esta ascética termina descubriendo que no hay tal universal y el desengaño conduce al nihilismo. Hallamos aquí las características de la teodicea, que es una subordinación del individuo a la totalidad. Nietzsche cita al Platón de *Las leyes*: «el devenir no se produce por ti, sino tú por el universo». El antídoto contra esta segunda causa del nihilismo es claro a ojos del filósofo alemán: «hay que hacer pedazos el todo».

La última categoría es el mundo verdadero, ardid a través del cual Platón condenaba el mundo del devenir, sepultando bajo la identidad de la Idea la naturaleza heracliteana de la existencia, su eterno diferir respecto de sí misma. Supuestos los juicios asociados a las categorías anteriores –es decir, que por el devenir nada puede ser realizado y que el devenir no está regido por una totalidad que subsuma al individuo-, queda aún el subterfugio de condenar el mundo del devenir, considerándolo ilusorio o aparente, e inventar un ultramundo pleno del sentido de que aquél carece. Así las cosas, la metafísica se caracterizará, desde Platón, por inventar un mundo situado allende el mundo ordinario, por cuanto es proclamado más verdadero. El Ateniense introdujo la dualidad de mundos que denunciaran ulteriormente Nietzsche y Heidegger como cimiento de toda metafísica: la distinción entre lo inteligible y lo sensible, entre la Idea (“esencia” de los entes) y la imagen

¹²⁷ «Mientras se catalogue al pensamiento del eterno retorno como una curiosidad indemostrada e indemostrable y se lo ponga en la cuenta de los caprichos poéticos y religiosos de Nietzsche, el pensador quedará rebajado a la superficialidad de las opiniones actuales». Martin Heidegger, *Nietzsche II* [1961]. Barcelona, Destino, 2000, p. 15.

(“existencia” o entes particulares). El mundo del cambio es condenado al ostracismo, sobre él se eleva el mundo eterno e inmutable de la Idea.

Es en la crítica de esta escisión platónica entre dos mundos axiológicamente dispares, el de la esencia y el de la apariencia, última causa del nihilismo, que hay que situar las afirmaciones de Nietzsche en las que define su proyecto filosófico como una “inversión del platonismo”, cuya recurrencia siembra toda su obra. No obstante, Heidegger ha mostrado acertadamente que si bien la alusión a la inversión del platonismo para caracterizar su pensamiento es una constante en Nietzsche, no lo es en cambio el sentido que el pensador alemán da a tan ambicioso proyecto, el cual difiere sustancialmente en las distintas épocas por las que atraviesa su ingente producción intelectual. Nietzsche se preguntaba, pues, “¿qué es la inversión del platonismo?” del mismo modo como, a ojos de Deleuze, los personajes de la película de Kurosawa se preguntaban “¿qué es un samurái?”: estaba quizá demasiado urgido por la situación para ocuparse de dar respuesta a la pregunta fundamental que sobrevolaba esa urgencia. Y como los personajes de Kurosawa, sólo se dará cuenta al final de esa importancia que sobrepasa cualquier urgencia. Destaca, ante todo, una temprana alusión al tema de la inversión del platonismo que se encuentra en los trabajos preparatorios de *El nacimiento de la Tragedia*, los cuales datan de los años 1870-1871. Así la recoge Heidegger:

Nietzsche dice en una ocasión, en una breve observación que se encuentra en los trabajos preliminares (1870-1871) a su primera obra: “Mi filosofía, platonismo invertido: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como fin” (IX, 190). Es ésta una sorprendente anticipación por parte del pensador del conjunto de su posterior posición filosófica fundamental, pues sus últimos años de creación no se ocuparon más que de esta inversión del platonismo.¹²⁸

En ella se evidencia una concepción de la inversión del platonismo como una suerte de retirada al mundo de la apariencia que también podría ser entendida como una huida del mundo verdadero. La inversión del platonismo se muestra aquí, en suma, como un “dar la vuelta” a la dualidad de mundos platónica, revalorizando el

¹²⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche I* [1961]. Barcelona, Destino, 2000, pp. 150-151.

mundo de la apariencia («la vida en la apariencia como fin») a expensas de un mundo verdadero en cuya lejanía aparecen lo puro, lo bello y lo mejor. La sombra de esta interpretación de la inversión del platonismo como una suerte de voltear es alargada en la obra de Nietzsche, como manifiesta este otro fragmento de *Aurora*, texto de madurez del alemán que data de 1881: «¡un mundo de fantasmas, ése en que vivimos! ¡Un mundo invertido, vuelto del revés, vacío y que, no obstante, soñamos *del derecho y pleno*».¹²⁹

Ésta no es, sin embargo, la última palabra de Nietzsche a propósito de la inversión del platonismo, pues como el propio Heidegger ha señalado: «No debemos pasar por alto (...) que el “platonismo invertido” de su primera época difiere en modo considerable de la posición alcanzada finalmente en *El ocaso de los ídolos*».¹³⁰ En esta obra de madurez que data de 1888, un año antes de que esa lucidez postrera se abismara en el delirio a causa de la enfermedad, Nietzsche bosqueja al fin el sentido de la inversión del platonismo que proyecta, a propósito de la cual las descripciones anteriores, que lo caracterizaban como un voltear la prioridad (ontológica, axiológica y epistemológica) concedida por Platón al mundo verdadero en favor del mundo aparente, no han sido sino torpes aproximaciones:

Esta pregunta podría responderse fácilmente por medio de un simple cálculo si la “inversión” del platonismo pudiera equipararse a un procedimiento que, por así decirlo, pusiera cabeza abajo las proposiciones platónicas. Es cierto que con frecuencia el propio Nietzsche expresa la situación de este modo, y no sólo para dar a comprender lo que quiere decir de una manera simplificada sino también porque a veces él mismo, aunque sea otra cosa lo que busque, piensa de esa manera. Sólo tardíamente, poco tiempo antes de la interrupción de su trabajo pensante, se le vuelve claro en todo su alcance hacia dónde es llevado con esa inversión del platonismo. Esta claridad crece cuanto más comprende la necesidad de esa inversión, es decir, en la medida en que comprende que es exigida por la tarea de superación del nihilismo.¹³¹

A fin de clarificar el sentido último que Nietzsche da a la inversión del platonismo es preciso, pues, que nos adentremos en el contenido del capítulo de *El*

¹²⁹ Friedrich Nietzsche, "Aurora" [1881; la traducción parte de la segunda edición aumentada, que data de 1887], en *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Madrid, Tecnos, 2014, p. 554.

¹³⁰ Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 151.

¹³¹ *Ibid.*, p. 190.

crepúsculo de los ídolos que lleva por título “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, cuya estrecha relación con las consideraciones sobre el nihilismo que repasábamos al comienzo del apartado se evidencia en el hecho de que el pensador alemán proyectaba iniciar *La voluntad de poder* con ese texto.¹³² Subtitulado “Historia de un error”, este breve pasaje distingue seis etapas que han sido definidas por Heidegger como «los seis períodos de la historia del platonismo que termina con la expulsión de él», en los que se puede reconocer sin demasiada dificultad las épocas más importantes de la historia del pensamiento occidental, y que conducen a Nietzsche, entiende el autor de *Ser y tiempo*, «hasta el mismo umbral de su propia y auténtica filosofía».¹³³ Tanto el propio Nietzsche en ésta y otras obras como Heidegger en su interpretación advirtieron, pues, que la historia del platonismo no se agota en la producción literaria y la época de Platón, sino que presenta, antes bien, una sombra alargada en la historia de la filosofía. Huelga decir que Deleuze suscribe este planteamiento; no en balde, concibe su propia inversión del platonismo como un ambicioso proyecto que complica al conjunto de la historia posterior de la filosofía occidental que es, ante todo, la historia de la filosofía idealista. En cualquier caso, la caracterización por parte de Nietzsche de la inversión del platonismo ya no tiene lugar en *El crepúsculo de los ídolos* como un voltear la dualidad de mundos platónica, sino -al menos aparentemente- como una doble recusación de la esencia y la apariencia cuya radicalidad es por momentos enigmática. Cabe ahora que nos preguntemos: ¿en qué consiste esta nueva caracterización y, sobre todo, es ésta la última palabra de Nietzsche al respecto?

Sirva el primer estadio que Nietzsche distingue en “Historia de un error” a modo de ilustración de su interpretación de Platón: «El mundo verdadero, alcanzable para el sabio, el piadoso, el virtuoso, —él vive en ese mundo, *él es ese mundo*. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la proposición “yo, Platón, *soy* la verdad)».¹³⁴ A este respecto, Nietzsche advierte que hay tres instancias subyacentes a la metafísica, a saber: el ser

¹³² Cfr. Friedrich Nietzsche, "Crepúsculo de los ídolos" [1889; la traducción parte de la edición de las obras completas de Colli y Montinari, que data de 1980], en *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid, Tecnos, 2016, pp. 634-635. Sobre la intención de Nietzsche de abrir *La voluntad de poder* con este capítulo, cfr. nota 65 en la página 634.

¹³³ Cfr. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 191-192.

¹³⁴ Nietzsche, "Crepúsculo de los ídolos", cit., p. 634.

(ontología), la verdad (epistemología) y el valor (axiología);¹³⁵ y ello de modo que en la filosofía platónica se establece una relación de subordinación entre ellas: lo que es –ontología- descansa sobre lo que se juzga verdadero –epistemología-, que remite a su vez a aquello que se valora como bueno –axiología-. Luego Nietzsche señala que la huida de la realidad que Platón lleva a cabo, con la entronización del mundo verdadero en detrimento del mundo ordinario, es interesada y tiene como fin la perpetuación de una determinada axiología; remitiendo, por ende, en último término no al ser o a la verdad, sino a un determinado valor, cuya inexistencia más allá de la arbitrariedad de una voluntad –la del propio Platón- se halla en la base del nihilismo. No en vano, afirma en este mismo libro lo que sigue: «mi desconfianza con Platón va a lo profundo, lo encuentro tan (...) cargado de moral, tan cristiano de previa existencia (...) Platón es un cobarde ante la realidad –por consiguiente, se evade en el ideal».¹³⁶ En la ambigüedad de la crítica nietzscheana a Platón se hace reconocible, por otra parte, el nexo en que el pensamiento de Nietzsche termina encontrándose con el de Marx: Nietzsche no censura a Platón el valorar -la creación de valores es necesaria en tanto sirve a la vida- sino la sustancialización del valor, que elimina la naturaleza condicional del mismo y lo torna absoluto... Y en esa misma medida, totalizador y totalitario. Desde este punto de vista, el platonismo es el primer totalitarismo filosófico. En cualquier caso, es clara la situación que se sigue de la filosofía platónica. Heidegger la resume así: «lo suprasensible es el mundo verdadero. Por tratarse de lo determinante, está arriba. Lo sensible, en cambio, por ser el mundo aparente, está abajo».¹³⁷

Claro es también el antídoto que Nietzsche prescribe contra esta última causa del nihilismo, leamos el quinto estadio de la “Historia de un error”:

El “mundo verdadero” –una Idea que ya no sirve para nada, que ni siquiera ya obliga, -una idea que se ha hecho inútil, superflua, *por consiguiente* una idea refutada: ¡Eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del *bons sens* y de la alegre serenidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres).¹³⁸

¹³⁵ Cfr. Álvaro Vallejo Campos, “De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo”, en Luis Sáez Rueda, Javier de la Higuera, y José F. Zuñiga (eds.) *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 105–58.

¹³⁶ Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos”, cit., p. 687.

¹³⁷ Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 190.

¹³⁸ Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos”, cit., p. 635.

La negación del mundo verdadero, ahora entrecomillado, es la antesala del nihilismo que bajo su forma afirmativa conduce al porvenir: camino que habrá de desbrozar la filosofía de Zaratustra. Nietzsche reconoce, pues, en este quinto estadio la primera etapa de su propia filosofía que, según Heidegger, abarcaría desde *Humano, demasiado humano* (1878) hasta *La gaya ciencia* (1882). Suprimido el mundo verdadero, el platonismo es, sin embargo, superado sólo a medias, toda vez que surge una doble dificultad: de un lado, el mundo sensible ha sido ocupado por el positivismo aprovechando el vacío de poder; del otro, más profundamente, se mantiene la estructura dual del platonismo, dividida entre un arriba, cuyo lugar persiste aun vacío, y un abajo.¹³⁹ Luego entendida como un mero voltear la jerarquía de los mundos establecida por el platonismo, haciendo ahora del mundo sensible lo verdadero, «la inversión no lleva a cabo aquello que tiene que llevar a cabo en cuanto superación del nihilismo: una superación del platonismo desde su base».¹⁴⁰ Así las cosas, mientras no trascendamos este quinto estadio permaneceremos todavía en un nihilismo incompleto que, pese a haber demolido el mundo suprasensible y los valores que llevaba aparejados, conserva aún tanto el lugar que ocupaban estos valores como el sentido que bajo su gobierno tenía el mundo sensible, esto es, el de “mundo aparente”.

De este modo, sólo alcanzamos a superar las nuevas contrariedades que nos salen al paso en el nihilismo completo que prescribe el sexto estadio con la eliminación del mundo aparente, correlato sensible del mundo verdadero:

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más duradero; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [COMIENZA ZARATHUSTRA]).¹⁴¹

Huelga decir que Nietzsche identifica este sexto estadio con el comienzo, en rigor, de su propia filosofía. Son ahora demolidos tanto los viejos valores como el

¹³⁹ Cfr. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 195-196.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴¹ Nietzsche, "Crepúsculo de los ídolos", cit., p. 635.

lugar que ocupaban en lo suprasensible, así también la sombras de ese mundo verdadero que oscurecían todavía el mundo sensible, que son al cabo las que el platonismo proyecta en la historia posterior de la filosofía. Hallamos aquí el significado de la inversión nietzscheana del platonismo, que coincide con el nihilismo afirmativo o completo en la medida en que responde al problema que planteaba el nihilismo negativo:

Si se elimina el arriba como tal, si se omite la posición previa de algo verdadero y deseable, si se suprime el mundo verdadero en el sentido de mundo ideal (...) ¿Queda entonces aún el mundo aparente? No. Porque el mundo aparente sólo puede ser lo que es por oposición al verdadero. Si éste cae, tiene que caer también el aparente. Sólo entonces queda superado el platonismo, es decir, invertido de tal modo que el pensar filosófico es expulsado de él. ¿Pero dónde podrá entonces sostenerse?.¹⁴²

Luego la inversión nietzscheana del platonismo no se agota en el voltear la prioridad del mundo verdadero a favor del mundo aparente tal y como sugiere la versión temprana aludida a menudo por Nietzsche y representada en el quinto estadio, el del nihilismo todavía negativo o incompleto, sino que se trata de una doble recusación del mundo inteligible y el mundo sensible. Tanto Deleuze como Heidegger consideran, sin embargo, que toda vez que a través de su inversión del platonismo Nietzsche trata ante todo de superar el problema del nihilismo, esta doble recusación o supresión simultánea del mundo verdadero y del mundo aparente no puede, en modo alguno, ser su última palabra al respecto. Si bien, por razones muy distintas. Veámoslas.

Por su parte, Heidegger considera que una supresión simultánea de “lo sensible” y de “lo no sensible” abocaría al nihilismo, habida cuenta de que ambos conforman el “ente en total” allende el cual no hay sino la nada:

El "mundo verdadero", lo suprasensible, y el "mundo aparente", lo sensible, constituyen conjuntamente aquello que se opone a la pura nada: el ente en total. Si se

¹⁴² Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 190-191. «Eliminar el mundo aparente significa “eliminar el modo en que el mundo sensible es visto desde la perspectiva del platonismo”, es decir, “salir enteramente de la dicotomía ontológica que ello implica”. Se comprende, pues, que Nietzsche haya calificado su propia filosofía como una especie de platonismo invertido». Vallejo Campos, cit., p. 125.

suprime a ambos, todo se hunde en la vacua nada. Nietzsche no puede querer decir esto, puesto que aspira a superar el nihilismo.¹⁴³

Luego a su juicio no se trata tanto de suprimir lo sensible y lo no sensible como de «eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible»; esto es, antes bien que con una doble recusación de ambas instancias, hay que habérselas con una nueva interpretación al respecto que posibilite el establecimiento de «un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible». Y ello de tal modo que «la inversión tiene que convertirse en una expulsión fuera del platonismo», es decir, en una salida definitiva de la dicotomía ontológica que implicaba.¹⁴⁴

Deleuze entiende, en cambio, que una doble recusación del mundo de las esencias y del mundo de las apariencias es impropia de Nietzsche:

¿Qué significa "inversión del platonismo"? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro. Parece como si la fórmula quisiera decir: la abolición del mundo de las esencias y del mundo de las apariencias. Sin embargo, un proyecto semejante no sería propio de Nietzsche. La doble recusación de las esencias y de las apariencias se remonta a Hegel y, mejor aún a Kant. Es dudoso que Nietzsche quisiera decir lo mismo.¹⁴⁵

En este punto, las diferencias terminológicas que hay entre Heidegger y Deleuze no son, desde luego, baladíes: antes bien, nos dan la clave del asunto. Y es que, frente a Heidegger, Deleuze sigue hablando de “mundo de las esencias” y “mundo de las apariencias”, y contrapone esta dualidad, que implica todavía en Nietzsche un compromiso con la realidad de las cosas, al mero compromiso con la objetividad del conocimiento que identifica, más bien, con la filosofía trascendental kantiana. Es decir: en Heidegger, hay doble recusación de la esencia y la apariencia, pero no de lo suprasensible y lo sensible; mientras que Deleuze negará, en cambio, esa doble recusación en provecho de una reformulación pluralista de ambas instancias

¹⁴³ Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 197.

¹⁴⁴ Sobre esta exposición: cfr. *Ibid.*, pp. 197-198.

¹⁴⁵ Deleuze, *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona, Paidós, 2005, p. 295.

que, más que en una "expulsión del platonismo" como la del alemán, consiste en una "subversión" del mismo en profundidad y, sobre todo, en una "perversión" del mismo en superficie.¹⁴⁶ En este punto, conviene no dejar de recordar el siguiente pasaje de *Diferencia y repetición*: «La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento [*renversement*] del platonismo. El hecho de que este derribamiento conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable».¹⁴⁷ Luego en su antiplatonismo Deleuze es como veremos más platónico de lo que nunca lo fue Heidegger. No en balde, define la inversión del platonismo como un desplazamiento de las esencias a favor de los acontecimientos (en superficie) como fuentes de singularidades (en profundidad), manierismo inmanente de herencia estoica y leibniziana en que Deleuze hace radicar por su cuenta y riesgo la inversión del platonismo tal y como él la interpreta y retoma.¹⁴⁸

Para terminar, volvamos brevemente a Nietzsche y a su distinción entre los dos nihilismos. El alemán concluye su descripción del nihilismo como estado psicológico afirmando tajantemente que no es lícito interpretar el mundo con las categorías de fin, totalidad y verdad... Con la retirada de los conceptos con que habíamos investido el mundo al menos desde Platón, cae también el valor que le habíamos atribuido impropriamente. Hacen aquí su aparición las dos formas de nihilismo que se siguen de esta caída: el nihilismo negativo o reactivo y el nihilismo afirmativo o activo.

El nihilismo afirmativo no se atemoriza ante la muerte de Dios y descrea del ser en tanto realidad parmenídea y, por ende, ilusoria. La muerte de Dios certifica la ausencia de un ser o fundamento de la realidad. Es en este sentido que Nietzsche

¹⁴⁶ Sobre la distinción entre "subversión" como técnica de las profundidades y "perversión" como arte de las superficies, cfr. *Ibid.*, pp. 125, 167, 285.

¹⁴⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 205. La anotación entre corchetes es mía y remite al original francés.

¹⁴⁸ Luego en la interpretación deleuzeana de Nietzsche, la ontología de la fuerza, en profundidad, es corregida "estoicamente" con una ontología del sentido-acontecimiento en superficie. Sobre esta contraposición entre la ontología de la fuerza y la ontología del sentido a propósito del pensamiento de Deleuze, en relación con las filosofías de Nietzsche y Heidegger, así como con el problema del nihilismo que acuciaba a ambas: cfr. Luis Sáez Rueda, "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger", en *Pensar la nada...*, cit.

afirma que la palabra “ser” es el último humo de la realidad evaporada, el último residuo del mundo verdadero de la metafísica que contamina aún el pensamiento y la existencia. No debemos a Platón sino la introducción de la ilusión dañina que es el ser en la historia de la filosofía occidental. Por el contrario, es característico del nihilismo negativo el precisar de un fundamento que sostenga y oriente su existencia. El nihilista negativo termina renegando del mundo verdadero y afirma también el mundo del devenir, pero no soporta la carencia de fundamento que torna azarosa la vida; la arbitrariedad del bien y el mal, del dolor y el placer. Consecuentemente, niega el sentido del ser y proclama que «el ser es nada».

La diferencia entre las dos formas de nihilismo viene dada, en suma, por el modo como cada una de ellas entiende esta nada del ser. El nihilismo negativo la interpreta como vacuidad absoluta del ser, que condena la existencia humana a la arbitrariedad y el sinsentido, desembocando en la renuncia a la selección o el relativismo. El nihilismo activo, en cambio, entiende que la nada del ser es antes un don que una condena: es precisamente la ausencia de fundamento de la existencia lo que nos hace libres. No hay valores preestablecidos en un cielo de sentido que nos anteceda y nos sobreviva. Así las cosas, la empresa que le es propia al nihilismo activo es la creación de nuevos valores desde la nada del ser, esto es, el establecimiento de una selección inmanente con base en la expresión de una potencia interna. El hombre se hace ahora a sí mismo allende el Hombre mismo; desecha el anacronismo de los valores absolutos, revaloriza la vida en su inmediatez.

2. La inversión deleuzeana del platonismo.

2.1. Situación de la inversión del platonismo en la obra de Deleuze y del concepto de simulacro en la filosofía de la época.

Ante todo, conviene aclarar, de acuerdo con las consideraciones anteriores, que en lugar del verbo francés *inverser* (“invertir”), Deleuze utiliza *renverser*, que recoge también los significados de “derrocar” en sentido político y de “atropellar”: habla, pues, de «*renverser le platonisme*». Podría decirse entonces que la traducción estándar al castellano de esta voz francesa, “inversión”, no es del todo afortunada, pues en la filosofía deleuzeana se trata más bien de trastocar –o, más concretamente,

de subvertir y pervertir- el platonismo que de llevar a cabo una mera inversión del mismo; la cual conduciría sin duda, como hemos visto, al nihilismo incompleto descrito por Nietzsche en el quinto estadio de su “Historia de un error”. Si bien, una vez introducida tan necesaria precisión, optamos por respetar la traducción habitual al castellano para no inducir a confusión al lector.

La inversión del platonismo fue, primeramente, tematizada por Deleuze de manera explícita en un artículo titulado “Renverser le platonisme (les simulacres)”, que vio la luz en 1966.¹⁴⁹ La cuestión volvería a ser abordada de manera transversal y prolija en *Diferencia y repetición* (1968) y, por último, en *Lógica del sentido* (1969), donde una versión ligeramente revisada del susodicho artículo constituiría el primer apéndice, convirtiéndose en uno de los capítulos más estudiados del libro. No hay que obviar las confrontaciones ulteriores con la filosofía de Platón que tendrán lugar en *¿Qué es la filosofía?* (1991) y en el capítulo “Platón, los griegos”, de *Crítica y clínica* (1993), si bien hay que precisar que tales bosquejos tienen lugar en un contexto teórico diferente al de la crítica del pensamiento representativo de estas primeras obras, razón por la que presumiblemente nuestro pensador alude en ellos a la cuestión del “antiplatonismo” pero no a la de la inversión.

Según establecimos en la introducción, la inversión del platonismo es quizá el principal motivo de esta etapa del pensar de Deleuze, eje vertebrador de su proyecto filosófico temprano que anticipará, además, las motivaciones a que responden los libros venideros. Huelga decir que la persistencia del tema de la inversión del platonismo en *Lógica del sentido*, el gran libro que nuestro pensador dedicó a la naturaleza del sentido-acontecimiento, testimonia en favor de la relación que existe entre estos dos temas. Si, como pretenden algunos intérpretes, el influjo de la inversión del platonismo se agotara en los bosquejos de *Diferencia y repetición*, no teniendo relación con la filosofía del acontecimiento desarrollada tras el umbral de la tercera síntesis del tiempo donde comienza *Lógica del sentido*, “Platón y el simulacro” hubiera sido con toda seguridad un apéndice de la primera de estas monografías, no de la segunda.

¹⁴⁹ Gilles Deleuze, “Renverser le platonisme (les simulacres)”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 71, no. 4 (1966): pp. 426–38.

Por otra parte, no conviene olvidar que el concepto de simulacro había sido empleado con anterioridad en la filosofía francesa de la época por Pierre Klossowski, junto con el de fantasma, en relación también con la filosofía de Nietzsche pero difiriendo en matices importantes de la interpretación de Deleuze. Posteriormente, sería usado en un sentido muy diferente tanto al de Klossowski como al de Deleuze por el sociólogo Jean Baudrillard.¹⁵⁰

2.2. El método de la división como una dialéctica de la rivalidad: la selección de los pretendientes.

Tras lo dicho, nos hallamos en condiciones de precisar el modo como nuestro autor reinterpreta la inversión del platonismo, la nueva crítica de la metafísica platónica que Deleuze propone para dar lugar a un pensamiento que salga de la necesidad en que nos sume la representación y afirme su relación con un afuera inmanente que no reviste ya las características de la mera exterioridad propias del fundamento.

La lectura que Deleuze hizo de Platón es alternativa a las que hicieron tanto Nietzsche como Heidegger, aunque, al igual que ellas, permite vislumbrar hasta qué punto el decurso de la historia de la filosofía estuvo marcado por la filosofía platónica y esa enfermedad específicamente occidental que contagió al pensamiento posterior: la trascendencia. Si bien, la propuesta de Deleuze tiene, como hemos visto, la ventaja de apuntar tanto a las grandes abstracciones del idealismo tradicional como al racionalismo y el idealismo que persisten en los conceptos con que, todavía hoy, nos representamos el mundo. Deleuze intenta, asimismo, huir de las totalizaciones de la historia del pensamiento en que incurriera Heidegger.¹⁵¹ Las coordenadas en que se instalan los distintos pensadores, y el pensamiento mismo, comienzan a adquirir mayor importancia que su clasificación en una historia de la filosofía lineal y acumulativa. Parece como si el pensamiento tuviese una geografía antes bien que una historia, una idiosincrasia en lugar de una esencia.

¹⁵⁰ Cfr. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*. París, Mercure de France, 1969. Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*. París, Éditions Galilée, 1981.

¹⁵¹ «Lo que sigue siendo común a Hegel y Heidegger es haber concebido la relación de Grecia con la filosofía como un origen, y por ende como el punto de partida de una historia interior de Occidente». Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona, Anagrama, 1997, p. 96.

La famosa querrela de Deleuze contra Platón se concreta como sabemos en la apropiación del proyecto nietzscheano de llevar a cabo la inversión del platonismo, que atraviesa la filosofía deleuzeana. A ojos del pensador francés, es Platón quien con gesto tácito, pero decidido, funda el ámbito que la filosofía ha reconocido como propio hasta hoy: el de la representación, donde las copias-iconos triunfan definitivamente sobre los simulacros-fantasmas. A este fin apunta la motivación inconfesada que subyace a la dualidad manifiesta entre la Idea y la imagen, entre lo inteligible y lo sensible, que articula el pensamiento platónico y se vuelca sobre la filosofía posterior, como la pesada sombra de un gigantesco edificio. Sacar a la luz esta motivación es el significado unívoco que Deleuze atribuye a la inversión del platonismo: se trata de «“acorrallar” esta motivación como Platón acorralla al sofista».¹⁵²

En este sentido, Deleuze observa que la voluntad expresa de «distinguir la “cosa misma” (*Idea*) y sus imágenes» -esto es, la dualidad de mundos denunciada por Nietzsche y Heidegger- no constituye la verdadera motivación de la filosofía platónica, de suerte que es preciso acudir al método de la división para hacerla aparecer. Una primera aproximación, necesariamente superficial, sugiere que este método consiste en «dividir un género en especies contrarias para subsumir la cosa buscada en la especie adecuada»;¹⁵³ especificación continuada del concepto que nos conduce a definiciones tales como, por ejemplo, la de la pesca con caña. Sin embargo, un análisis más exhaustivo desenmascara su verdadero propósito: «la finalidad de la división no es (...) dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico».¹⁵⁴ Así pues, la dialéctica platónica es una dialéctica de la rivalidad entre pretendientes, de modo que su propósito principal es distinguir el verdadero pretendiente de los pretendientes falsos. Su esencia no aparece a lo ancho (división de un género en especies), sino en profundidad (selección de linajes). Cabe entonces preguntarse: si esta distinción entre pretendientes responde únicamente a la voluntad expresa de distinguir la Idea de sus imágenes con que se identifica tradicionalmente la filosofía de Platón, ¿a qué se debe la extraordinaria discreción con

¹⁵² Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 295.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 295.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 296.

que el Ateniense la pone en práctica? La certeza de que este propósito velado apunta a una motivación inconfesada en la doctrina platónica se apodera enseguida del lector atento.

2.3. El mito como relato que establece el fundamento de la división: de la Idea platónica como principio ontológico y de la cualidad correspondiente como criterio selectivo.

A fin de profundizar en estas consideraciones, es preciso acudir a diversos textos platónicos que emplean el método de la división, entre los que destacan *El Político*, *Fedro* y *El sofista*.¹⁵⁵ En *El Político*, por ejemplo, se nos ofrece una definición inicial según la cual el político es “el pastor de los hombres”. Proliferan entonces quienes, como el político, pretenden ajustarse a esta definición: el labrador o el médico se pretenden también pastores de los hombres.¹⁵⁶ Así las cosas, se hace necesario evaluar la veracidad o falsedad de las distintas pretensiones, distinguiendo entre pretendientes verdaderos y falaces.

Hallamos aquí el punto en que interviene el mito, el cual parece interrumpir bruscamente la división en el momento de la selección de los pretendientes, pero sólo a condición de integrarse en la división misma, a la que proporciona fundamento: «el mito, con su estructura siempre circular, es, ciertamente, el relato de una fundación. Es él quien permite erigir un modelo con el que los diferentes pretendientes puedan ser juzgados».¹⁵⁷ El siguiente fragmento de *El político* no deja lugar a dudas acerca de esta aseveración de Deleuze, según la cual la función del mito es establecer un modelo que permita dirimir cuál de las pretensiones es la que está bien fundada:

Ésta es, precisamente, la razón por la cual añadimos el mito: para que quedase claro, en lo que concierne a la crianza rebañega, no sólo de qué manera todos se la disputan al personaje que estamos ahora indagando, sino también para poder ver con mayor

¹⁵⁵ Cfr. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Editorial Gredos, 1988. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Editorial Gredos, 1988.

¹⁵⁶ «Los comerciantes, por ejemplo, los agricultores, los panaderos, todos ellos y, además de ellos, los maestros de gimnasia y el género de los médicos, ¿te das cuenta de que todos, sin excepción, vendrían a disputar, y con justa razón, a enfrentarse enérgicamente a esos pastores de asuntos humanos a los que llamamos políticos, alegando que ellos mismos se preocupan por la crianza humana y, más aún, no sólo en lo que toca a los hombres que forman los rebaños, sino también a los gobernantes mismos?». Platón, “Político”, en *Ibid.*, pp. 523-524 -268a-.

¹⁵⁷ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 296.

nitidez a aquél que es el único al que le corresponde, según el modelo de los pastores y los boyeros, cuidar de la crianza humana, y el único que debe ser digno de recibir tal título.¹⁵⁸

Luego identificado el mito con aquel procedimiento que permite establecer la cualidad que se corresponde con la Idea en cuanto modelo o fundamento, la validez de las distintas pretensiones responde, en último término, al esquema de una conocida tríada neoplatónica, a saber: lo imparticipable (fundamento), lo participado (objeto de la pretensión o cualidad establecida en el mito) y los participantes (pretendientes); y ello de manera que lo imparticipable da a participar lo participado a los participantes. El pretendiente verdadero no participa sino de la Idea, aunque haya de hacerlo con el consentimiento del padre. A modo de ejemplo: la “Justicia” es un modelo o fundamento ideal, como tal imparticipable; la cualidad de “justo” es aquello que podemos establecer en un relato mítico sobre la Justicia y “los justos” son aquellos pretendientes que participan legítimamente de esa cualidad.

En otras palabras, el mito proporciona el criterio selectivo (cualidad correspondiente al fundamento ideal) que permite juzgar la validez de la pretensión de cada uno de los pretendientes, a propósito de las cuales caben diferentes grados o medidas de participación. Esto último tiene una implicación muy significativa: «¿no hay aquí un poseedor en tercero o cuarto lugar, etc., hasta el infinito de una degradación, hasta aquél que no posea ya más que un simulacro, un espejismo, él mismo espejismo y simulacro?».¹⁵⁹ Hace su aparición el simulacro, que se opone a la copia y se perfila como (falso) pretendiente infinitamente degradado, construido sobre la semejanza y la desviación. Resulta imprescindible anotar que entre los dos existe una diferencia de naturaleza: la copia se define por ser una imagen dotada de semejanza, el simulacro por ser una imagen privada de ella. Sin embargo, la semejanza atañe aquí a la esencia, no a la apariencia: es entendida como una relación interior y espiritual, que constituye la medida de toda pretensión. Luego la copia no se parece verdaderamente a la cosa sino en la medida en que se modela interior y espiritualmente sobre la Idea o esencia de la misma (alguien no merece la cualidad de justo sino en la medida en que se funda sobre la Justicia). Por el contrario, el

¹⁵⁸ Platón, "Político", cit., p. 540 -275b-.

¹⁵⁹ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 297.

simulacro pretende siempre el objeto “por debajo”, contra el padre o sin pasar por la Idea, haciendo suya una subversión o una agresión que le son connaturales: la semejanza exterior y, en esa medida, sólo aparente respecto al objeto enmascara una desemejanza interior sobre la que se articula el simulacro.

Así pues, descubrimos la importancia del propósito velado del método de la división cuando advertimos que la distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible termina desplazándose al interior de lo sensible, para establecer una distinción ulterior entre dos tipos de imágenes, las copias-iconos y los simulacros-fantasmas, con una intención bien definida:

Seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias, más aún, las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se insinúen por todas partes.¹⁶⁰

Hallamos aquí la “motivación moral” que Deleuze advierte, como también hiciera Nietzsche, en el platonismo; la cual no tiene otra razón de ser que la eliminación de las distribuciones nómadas y las jerarquías inmanentes o de la potencia radicadas en las singularidades preindividuales, diferencias libres o no ligadas, en provecho de las distribuciones sedentarias y las jerarquías trascendentes o de la pretensión características de la teología representativa a que aboca el fundamento. Teología representativa que podrá, ciertamente, olvidar su origen moral con el paso de los siglos, relegarlo al inconsciente, pero no por ello conseguirá neutralizar el síntoma de tamaña represión: la moral continuará actuando siempre que se distinga lo originario y lo derivado, el fundamento y lo fundado, mediados, claro está, por el juicio que no en vano es siempre un juicio de Dios.¹⁶¹

Triunfo incontestable de las copias sobre los simulacros. Con ese gesto, el platonismo inaugura el largo reinado del fundamento en filosofía o, lo que es lo mismo, funda el ámbito de la representación, garantizando la absoluta primacía de las primeras sobre los segundos. Es descartada la posibilidad de que las falsas copias invadan el reino de las copias verdaderas y oculten tras su semejanza falaz que han

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 298.

¹⁶¹ Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 393.

dado la espalda al fundamento y, por ende, han dejado de reflejar legítimamente la realidad cuya representación se arrojan.

2.4. El abismo de *El Sofista*: simulacro e inversión del platonismo o defundamentación.

Hay, sin embargo, una particularidad en *El sofista* que determina su extraordinaria importancia frente a los otros dos textos considerados: la ausencia de mito fundador. Ello es debido a que, mientras que en los dos primeros diálogos Platón trataba de evaluar a los pretendientes verdaderos juzgando la validez de su pretensión a partir de un mito fundador, en *El sofista* prescinde del relato mítico y se aventura a servirse del método de la división para acorralar al falso pretendiente como tal, asomándose al abismo del simulacro. Audacia que tiene una consecuencia inesperada, demos de nuevo la palabra a Deleuze:

A fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse a su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... Y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a un punto donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates.¹⁶²

Sócrates y el sofista, el verdadero pretendiente y el pretendiente falso, devienen finalmente indiscernibles. Queda invalidada la distinción entre la copia y el simulacro; pero, por encima de todo, el modelo que nos permitía “medir” las pretensiones y establecer tal distinción. ¿Qué será del pensamiento representativo cuando el ascenso de la diferencia en el seno del concepto que suponíamos idéntico nos vuelva incapaces de distinguir los conceptos que re-presentan la realidad de aquéllos que la traicionan? ¿Cómo reprimir esa diferencia desencadenada que conlleva el simulacro, liberada de la identidad, la oposición, la analogía y la

¹⁶² Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 298. Esta dificultad para discernir al sofista del filósofo es anunciada en varias ocasiones por Platón a lo largo del diálogo: «¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres [*la dialéctica*], y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?». Asimismo, la última definición del sofista a que alude aquí Deleuze es la que sigue: «La imitación propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de su aspecto "erudito", del género simulativo de la técnica -no divina, sino humana- de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que ésta es realmente "la estirpe y la sangre" del sofista, diría, según parece, la verdad máxima». Platón, "Sofista", en *Diálogos V...*, cit., pp. 432 -253c-, 482 -268d-.

semejanza con que se la sofocaba desde Platón? El ámbito de la representación queda herido de muerte: «es propio del simulacro, no el ser una copia, sino el invertir toda posible copia, invirtiendo al tiempo los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión».¹⁶³

Luego la indiscernibilidad entre la copia y el simulacro supone la pérdida del “mundo verídico” de las copias que es correlato de la representación: una realidad exterior, homogénea e idéntica a sí misma, cuyo garante es siempre un modelo o fundamento ideal (la Idea o esencia) susceptible de ser aprehendido por el pensamiento. Tal pérdida tiene lugar bajo la acción de una potencia de lo falso, maquinaria dionisiaca o diferencial, cuyos productos no caen del lado de la apariencia ni de la ilusión; constituyendo antes bien una de las caras de la realidad misma, escindida en la filosofía de Deleuze entre lo virtual y lo actual, que no ya entre lo posible y lo real.¹⁶⁴ El simulacro y su potencia de lo falso reemplazan, pues, al mundo verídico de las copias, constituyendo la nueva faz actual de la realidad. No en vano, «la cosa es el simulacro mismo, el simulacro es la forma superior y lo difícil para toda cosa es alcanzar su propio simulacro, su estado de signo en la coherencia del eterno retorno».¹⁶⁵

Pero el simulacro supone, ante todo, la destitución del fundamento de acuerdo con un ánimo entre humorístico y masoquista, por ende también perverso, que considerábamos anteriormente y que, dada su importancia, no debe pasarnos ahora desapercibido. Si Deleuze considera que Platón es “el gran ambivalente” es precisamente porque en su filosofía nada está decidido de antemano: el Ateniense es un pionero, el conquistador del reino de la representación, y como tal hubo de medirse frente a frente con el simulacro, ese doble enigmático de Sócrates que lo tornaba siniestro. Para sus herederos, en cambio, esa conquista formaba parte ya del capital acumulado del pensamiento idealista: los gruñidos del fondo resultaban inaudibles para ellos una vez que, con Aristóteles, la representación devino orgánica. Sin embargo, la conquista de Platón era aún precaria y el simulacro constituía aún una tentación difícil de resistir. Y éste es, creemos, el ánimo con que Platón escribe *El*

¹⁶³ Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 33.

¹⁶⁴ «Pero el falso pretendiente no puede ser llamado falso en relación a un supuesto modelo de verdad, como tampoco la simulación puede ser llamada apariencia, ilusión. La simulación es el fantasma mismo, es decir, el efecto de funcionamiento del simulacro en tanto que maquinaria, máquina dionisiaca. Se trata de lo falso como potencia, pseudos, en el sentido en que Nietzsche lo dice: la más alta potencia de lo falso». Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 305.

¹⁶⁵ Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 116.

sofista, aunque a la postre no pueda por menos de recular. Quizá no un ánimo movido por la animadversión inconfesada hacia el fundamento, sino, bien al contrario, por el afán de ponerlo a prueba para demostrar su alcance omnímodo. Pero si el fundamento es realmente omnímodo, tendrá que reinar incluso sobre lo ínfimo y lo mezquino; así como, huelga decirlo, deberá ser también capaz de dar razón de sí mismo. Pues bien, es esta doble exigencia lo que le conduce a acorralar al sofista empleando una variante viciada del método de la división que prescinde del relato mítico: en su no-ser, el sofista es tanto lo ínfimo y lo mezquino como lo que está debajo del fundamento, al no estar él mismo fundado. La tentativa de Platón es entonces, de un lado, mostrar que el fundamento rige incluso en las realidades más insignificantes, siguiendo un descenso humorístico; del otro, evidenciar que el principio de razón suficiente del fundamento abarca al fundamento mismo, de acuerdo con un exceso de celo en el sometimiento a la ley típicamente masoquista.

Así las cosas, aunque se arrepienta a renglón seguido y lo sepulte para la posteridad, el Ateniese descubre el sin fondo diferencial que hay bajo todo fundamento, los factores irracionales en cuyas lógicas aberrantes se abisma toda razón, como en aquello de donde en última instancia proviene. No era otro el segundo modelo inscrito en la realidad a que aludía Platón en *El Teeteto*: aquel “paradigma que carece de lo divino”. De lo dicho se sigue que el fundamento es, *en el fondo*, una hipóstasis de lo fundado y como tal no puede tener la última palabra. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas acerca de lo expuesto:

Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y a lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instaura el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como defundamento: "detrás de cada caverna hay otra que se abre aún más profunda, y por debajo de cada superficie un mundo subterráneo más vasto, más extraño, más rico; bajo todos los fondos, bajo todas las fundaciones, un subsuelo aún más profundo". ¿Cómo exploraría Sócrates ese lugar, esas cavernas que no son ya las suyas? ¿Con

qué hilo, puesto que el hilo se ha perdido? ¿Cómo saldría de ella y cómo podría aún distinguirse del sofista?.¹⁶⁶

Luego el ascenso de los simulacros a la superficie multiplica los signos, superados los diques de la representación que los mantenían abismados en el fondo, pues la acción que les es propia acontece siempre en el ámbito de lo sensual, de esa estética desgarradoramente desdoblada ya en el pensamiento de Platón, como volverá a estarlo en el de Kant. Aunque no es menos cierto que la subversión de la estética que el simulacro lleva aparejada habrá de desembocar en una perversión de la dialéctica, toda vez que esos signos son precisamente los “objetos que fuerzan a pensar” a los que también aludiera el Ateniense. Es de este modo como los “objetos limitados y medidos” que conformaban el mundo verídico devienen simulacros o signos, objetos de la sensibilidad que se sustraen a la acción de la Idea e implican el devenir puro o ilimitado, los cuales violentan el pensamiento y fuerzan a pensar.¹⁶⁷ Todo *pensamiento*, recordémoslo, se convierte ahora en una agresión cuya violencia va dirigida contra el propio pensamiento, que es arrancado de su estado natural, la necesidad, y forzado a *pensar*. En este sentido, afirmaba Zourabichvili que el mundo sensible comienza a hacerse interesante cuando deviene signo, a lo que añadiremos que trastocamiento tal no tiene lugar sino en la inversión del platonismo: «lo que escapa a la representación es el signo. El mundo exterior se vuelve interesante cuando se hace signo y pierde así su unidad tranquilizadora, su homogeneidad, su apariencia verídica».¹⁶⁸ Se disipan las sombras que el platonismo proyectaba sobre el mundo sensible en una inversión cuya magnitud nos es dada por la constatación de que, en lo

¹⁶⁶ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 305-306. La cita entrecomillada es de: Nietzsche, “Más allá del bien y del mal” [1886; la traducción parte de la edición de las obras completas de Colli y Montinari, que data de 1980], en *Obras completas. Volumen IV...*, cit., § 289.

¹⁶⁷ En el libro VIII de la *República*, Platón establece una distinción entre dos tipos de objetos a la que Deleuze atribuye gran importancia: los que no inquietan al pensamiento u objetos del reconocimiento (copias) y los que “fuerzan a pensar” u objetos del encuentro (simulacros). Estos últimos llevan al pensamiento a comprometerse por entero en su examen, en la medida en que de su percepción “no surge nada sensato” (recuérdese la referencia al *sentiendum* en el apartado dedicado al empirismo trascendental). Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 214. Veamos el fragmento que destaca nuestro pensador: «Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer la percepción nada digno de confianza (...) Los objetos que no incitan son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí las suscitan los considero como estimulantes». Platón, *Diálogos IV. República* [380 a. C.]. Madrid, Editorial Gredos, 1988, pp. 350-351 -523b- y siguientes.

¹⁶⁸ Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 51.

sucesivo, el camino hacia la necesidad del pensamiento discurre, sin desvío posible, a su través.

De lo dicho se sigue que el simulacro trae consigo nuevas luces que iluminan una cara la realidad hasta ahora desconocida, la del puro devenir que se sustrae a la acción de la Idea y cuya propiedad más destacada es esquivar el presente (pues detenido en el presente de un “algo devenido” o de un “devenir en algo”, dejaría de *devenir* para *ser*), socavándolo en la medida en que avanza incesantemente en dos sentidos a la vez, hacia el futuro y hacia el pasado: «las cosas medidas están bajo las Ideas; pero bajo las cosas mismas, ¿no hay también ese elemento loco que subsiste, que subviene, fuera del orden impuesto por las Ideas y recibido por las cosas?».¹⁶⁹ Los sustantivos y adjetivos, nombres de parada y descanso, son arrastrados por los verbos de puro devenir... Se deshacen las identidades que convenían al yo, al mundo y a Dios; devoradas por interacciones más profundas, las diferencias de intensidad o singularidades preindividuales que las producen. Por doquier, el pensamiento es puesto ahora en contacto con su afuera inmanente, que difiere a todas luces de la mera exterioridad a que remite la representación.

Esto último nos conduce a la dilucidación del singular materialismo que Deleuze hace suyo, cuya inspiración se remonta a los pensadores estoicos, los primeros que llevaron a término la audacia de invertir el platonismo. Los pensadores estoicos distinguían dos planos de ser, a saber: de un lado, el ser profundo y real, que es mezclas de cuerpos o acciones y pasiones corporales; del otro, el sentido y el acontecimiento incorporeales, que siendo efecto de los primeros constituyen, en cambio, atributos lógicos que no pueden clasificarse en rigor entre los seres. Así pues, los devenires de los que testimonia el simulacro son identificados con las mezclas de cuerpos sin medida que rugían en las profundidades según el pensamiento estoico, de modo que su ascenso a la superficie los hace cambiar de naturaleza, dando lugar a los “efectos incorporeales” de los que son causa. Tales efectos constituyen *lo virtual* en el dominio de la dialéctica, los acontecimientos o atributos lógicos, la única idealidad posible a ojos de Deleuze, que más que existir “insiste” en la superficie del ser y sobrevuela de los cuerpos en los que, a la postre, habrá de efectuarse. Deleuze responde, pues, con esta “idealidad a ras del suelo” que caracteriza a su dialéctica estrictamente materialista a la cerrazón en que termina derivando todo materialismo

¹⁶⁹ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 28.

enceguecido y, desde luego, a las ilusiones desencarnadas de la metafísica y la filosofía trascendental. Profundizaremos en esta cuestión en el siguiente capítulo.

De este modo, la inversión deleuzeana del platonismo nos hace apercebirnos, allende la alternativa excluyente entre el fundamento y el caos impuesta tanto por la metafísica como por la filosofía trascendental, de la realidad preindividual, diferencial e intensiva (lo virtual en tanto “defundamento”) que es causa de los individuos constituidos, “efectos de superficie” en que se desarrollan nuestras vidas. Y, asimismo, de la importancia de sostener un enfoque basado en la crítica genealógica de Nietzsche, en tanto que comunica el pensamiento con su afuera, toda vez que genealógico quiere decir tanto genético como diferencial y, por ende, inmanente y virtual: no es otra la naturaleza del “defundamento” que venimos dilucidando.

Por otra parte, la propuesta de Deleuze tiene, como hemos adelantado, la ventaja de apuntar tanto a las grandes abstracciones del idealismo tradicional como al racionalismo y el idealismo que persisten en los conceptos con que, todavía hoy, nos representamos el mundo: podemos olvidar el origen moral de la representación, pero seguirá actuando siempre que se distinga entre lo originario y lo derivado o, volviendo a nuestra terminología, el fundamento y lo fundado. Al deslizar la distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible dentro del plano único de lo sensible, el francés pone entre paréntesis la causa (la distintas modulaciones de la Idea-fundamento a lo largo de la historia) y denuncia el efecto (la selección trascendente de lo sensible o el triunfo de las copias sobre los simulacros en que consiste la representación), alcanzando los casos en que el fundamento se difumina en la memoria y prevalecen, no obstante, sus efectos nocivos para la vida y el pensamiento. Nos permite entonces apreciar el modo en que el platonismo, el idealismo trascendental, la dialéctica hegeliana y otras filosofías idealistas han sobrevivido a sus respectivos sistemas bajo la forma de presupuestos naturales o implícitos arrastrados tácitamente por el pensamiento: más modestos, desde luego, pero no por ello menos dañinos. De esto último dimos buena cuenta en el apartado dedicado a la imagen dogmática del pensamiento.

Para terminar, introduciremos una precisión que es de suma importancia en nuestro trabajo y que, asimismo, nos da la medida de esa pervivencia de elementos

platónicos en el antiplatonismo de Deleuze que distinguía su interpretación de Nietzsche de la que llevara a cabo Heidegger. Y es que la filosofía de Deleuze conserva elementos más que significativos del platonismo, cuando menos en su “estructura”. Si bien alterados todos ellos, claro está, por la subversión o la perversión que ya hemos dilucidado. A las declaraciones en que nuestro pensador juzgaba preciso e incluso deseable que la inversión del platonismo conservara elementos platónicos, ya consideradas, hay que sumar aquellas otras según la cuales «la máscara y la astucia son leyes de la naturaleza», de modo que a las realidades incipientes o, por mejor decir, intempestivas les resulta necesario adoptar al comienzo la forma de las realidades que las precedieron a fin de asegurarse la supervivencia, como ocurría con la vida y la materia o el filósofo y el sacerdote.¹⁷⁰ Se advierte entonces la fuerte componente estratégica que presenta el antiplatonismo deleuzeano: el francés pretende acabar con la larga hegemonía de la representación en filosofía, que es la del fundamento, y para ello se confronta con su primer gran valedor, en el que la conquista era aún precaria. Luego son precisamente esa primicia y esa precariedad que ostenta Platón las que determinan que no haya mejor oportunidad de dar al traste con la representación y el fundamento en filosofía que la de introducirse en el pensamiento del Ateniense y operar en él desplazamientos con fines subversivos y perversos, a la manera de Deleuze.

A la trinidad platónica de la Idea, la cualidad y la copia o, en términos más técnicos, el fundamento ontológico, el criterio de selección y la dialéctica,¹⁷¹ Deleuze responderá con una estructura tripartita antiplatónica que se mantiene en su obra por encima de todo vaivén teórico, estando vigente incluso en sus trabajos con Guattari. De esta estructura tripartita se sigue, pues, la meticulosa continuidad de aquellas obras que se ocupan de lo cultural y lo sociopolítico con aquellas otras de carácter predominantemente metafísico o, en otras palabras, de la etapa postestructuralista del pensamiento de nuestro autor con la etapa ya propiamente maquínica. Continuidad que, con imperdonable miopía, ha sido puesta en duda a menudo. Tal planteamiento permite, como veremos, ponderar la vigencia de los principios que rigen *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, que son los de una inversión del platonismo

¹⁷⁰ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 12.

¹⁷¹ Trinidad platónica en vista de la cual no resultan del todo exageradas las famosas declaraciones de Nietzsche de acuerdo con las cuales «el cristianismo es platonismo para el pueblo». Nietzsche, "Más allá del bien y del mal", cit., p. 296.

culminada en la univocidad del ser o el eterno retorno, en aquellos que regirán obras como *Mil mesetas*, *¿Qué es la filosofía?* o *Foucault*.

Estamos, pues, ya en condiciones desvelar la tríada propiamente deleuzeana: la “diferencia” como principio ontológico inmanente ocupa el lugar del fundamento, la “repetición” como principio trascendental hace las veces del criterio selectivo que permitía a Platón ponderar la validez de las pretensiones y, por último, el simulacro constituye una suerte de antidualéctica o de principio empírico que lleva a cabo la distribución de la realidad –los “pretendientes”- conforme a lo estipulado en los principios anteriores. Tal “estructura” tripartita articula el antiplatonismo de Deleuze y recorre el conjunto de la producción filosófica de nuestro autor, si bien encarnada en diferentes instancias de acuerdo con los sucesivos virajes teóricos que articulan su vasta obra. No hay que dejar de mencionar que Lapoujade ha insistido concienzudamente antes que nosotros en remarcar la importancia de esta tríada, haciendo corresponder, respectivamente, las instancias que la componen con el derecho sobre la tierra, el principio de distribución de la misma y el principio de administración concreta o de hecho del territorio que nuestro pensador pone en juego en *Mil mesetas*.

En resumen, la inversión deleuzeana del platonismo quiere decir: primero, renunciar al fundamento o al principio trascendente en el pensamiento; segundo, renunciar al juicio o a la acción del fundamento sobre lo real, esto es, a la selección trascendente de lo sensible, aun cuando se ejerza en el seno mismo de la inmanencia. No en balde, Deleuze afirma, de un lado, que invertir el platonismo es, en primer lugar, «mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias», lo cual tiene como consecuencia la destitución del fundamento; y, del otro, que el «regalo envenenado del platonismo consiste en (...) haber otorgado a la trascendencia un sentido filosófico plausible (triumfo del juicio de Dios)».¹⁷² Es lícito afirmar que estas dos definiciones se reúnen en la siguiente: «invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades».¹⁷³ Se trata, en definitiva, de relacionar el pensamiento antes bien con un sin-fondo diferencial en permanente redistribución (es decir, con un

¹⁷² Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 304. "Platón, los griegos" [1992], en *Crítica y clínica* [1993]. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 190.

¹⁷³ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 84-85.

acontecimiento, una manera o una multiplicidad) que con una esencia o un fundamento trascendente.

A continuación veremos cómo Deleuze vislumbraba ya en 1962 una reformulación pluralista de la esencia ligada a un acontecimiento antes bien que a un fundamento o una esencia invariable en la genealogía nietzscheana, constitutiva también de la verdadera crítica trascendental que Kant se propuso sin llegar a realizar satisfactoriamente. Completaremos así el recorrido que nos habíamos propuesto en este apartado para retomar la cuestión en el siguiente en relación con la filosofía del acontecimiento.

2.5. La genealogía nietzscheana en *Nietzsche y la filosofía*: una reformulación pluralista de la esencia.

La caracterización genealógica del pensamiento de Nietzsche que Deleuze lleva a cabo en esta obra permite vislumbrar la más ambiciosa pretensión de cuantas atraviesan la filosofía del alemán, a saber: la introducción en filosofía de los conceptos de “sentido” y “valor”, sin cuyo concurso esta disciplina jamás alcanzaría a constituirse como una auténtica crítica. Y ello puesto que no hay ninguna verdad que, antes de ser una verdad, no sea la realización de un sentido o de un valor.¹⁷⁴ El sentido remite a la fuerza, el valor a su elemento diferencial. Ahora bien, es precisamente en el descuido de los nexos que se establecen entre el pensamiento y la fuerza, representados por el sentido y el valor, donde se hace fuerte la imagen dogmática del pensamiento: tal es el significado de la necedad a ojos de Deleuze. La preponderancia del reconocimiento y el error como modelos trascendentales del pensamiento hacen de “la verdad” algo inocente y sin filo, bajo cuya aparente neutralidad se deslizan los valores de la época que determinan las servidumbres que habrá de arrastrar el pensamiento.

En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze glosa prolijamente a Nietzsche respecto a esta nueva naturaleza que conviene en su pensamiento a la filosofía, que en lo sucesivo ha de ser entendida como una crítica genealógica. Conocedora de los peligros que acechan al pensamiento y la vida cuando la moral se hace pasar por la verdad, la crítica genealógica refiere simultáneamente cualquier fenómeno a los

¹⁷⁴ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 146.

valores y éstos, a su vez, al elemento “originario” de que proviene su valor. Las voces de Nietzsche y Deleuze se confunden a lo largo de esas páginas, sin que seamos capaces de discernir en toda ocasión si el pensador francés habla en nombre de Nietzsche o en el suyo propio, lo cual nos permite advertir ya desde el comienzo la medida en que Deleuze termina apropiándose el proyecto nietzscheano.

Así pues, el problema que se plantea la filosofía cuando es entendida como crítica genealógica es, ante todo, el del criterio que permite decidir entre los distintos valores. Tal criterio remite, a su vez, al elemento diferencial de que proviene el valor que determina la instauración de los mismos, esto es, su creación. En este sentido, afirma Deleuze que «el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación».¹⁷⁵ Luego los valores suponen “valoraciones” o “puntos de vista de apreciación” de los que proviene su valor intrínseco; los cuales, no obstante, difieren a todas luces de ellos, habida cuenta de que «las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan».¹⁷⁶

De la mano de Nietzsche, Deleuze descubre a propósito de los valores un condicionante que no es más amplio que lo condicionado, seña de identidad del singular platonismo invertido que recorre de principio a fin su producción intelectual: el valor de los valores no proviene de principios trascendentes que los hagan desembocar en la indiferencia a propósito de su creación, en un absolutismo hueco que ignora los intereses a que responde su forja. La crítica genealógica se remonta, por el contrario, hasta el origen de los valores y descubre que su valor remite al “modo de ser” de quienes se sirven de ellos en sus juicios y valoraciones. Es por ello que, entiende Deleuze, «tenemos siempre las creencias, los pensamientos y los sentimientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida».¹⁷⁷ Nos recuerda entonces que Nietzsche situaba el elemento diferencial propiamente genealógico en “lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo”: «He aquí lo esencial: *lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil* no son valores, sino representación del elemento

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 8.

diferencial del que deriva el valor de los propios valores». ¹⁷⁸ Luego en una primera aproximación la genealogía se nos aparece como un perspectivismo de modos de ser o estilos de vida, los cuales remiten a una instancia anterior que permanece todavía en la sombra.

A la luz de estas consideraciones, se recorta la silueta de los enemigos que, inevitablemente, salen al paso de la crítica genealógica. De un lado, los que sustraen los valores a la crítica, limitándose a inventariar los valores en curso y articulando la crítica filosófica a través de ellos, aquéllos a quienes Nietzsche llama “obreros de la filosofía”: Kant y Schopenhauer. No en balde, Deleuze advierte en Nietzsche un indudable propósito postkantiano que prolonga su antiplatonismo: el de llevar a buen puerto la crítica immanente de la razón que su predecesor se propuso pero no llegó a consumir, toda vez que el elemento que empleó para ello fue la razón misma. Del otro, los que pretenden realizar la crítica de los valores en función de hechos pretendidamente objetivos, aquéllos a quienes Nietzsche llama “utilitaristas”. En ambos casos, la filosofía descuida el origen de los valores y permanece en el elemento *indiferente* de la sustancialización del valor, esto es, en lo que vale en sí o en lo que vale para todos. Tal era el reproche, lo hemos visto, que Nietzsche dirigía contra Platón a este respecto: la absolutización del valor, el olvido interesado de su naturaleza condicional.

Si ahora nos detenemos en la consideración de lo que Nietzsche entiende por sentido de acuerdo con la interpretación de nuestro autor, descubriremos el vínculo que existe entre la interpretación y la fuerza, esa realidad intensiva que constituye el afuera del pensamiento en que está radicada su necesidad. La fuerza no es, sin embargo, la verdad última de la genealogía que venimos persiguiendo en estas líneas.

A ojos de Nietzsche, el sentido es una superficie metafísica que enmascara la fuerza. Consecuentemente, la realidad es ante todo una lucha de fuerzas de la que el sentido es un síntoma. Fiel al diagnóstico del filósofo alemán, aunque sin distinguir al sentido con los caracteres de la metafísica, Deleuze caracteriza la filosofía genealógica como una sintomatología y una semiología, oponiendo a la dualidad platónica de la esencia y la apariencia la correlación genealógica del fenómeno y el sentido: «un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo,

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 8.

un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual». ¹⁷⁹ No hay lugar para el mundo verídico que falsea el devenir en tanto lo somete a la inmutabilidad de la esencia, sustituyendo la multiplicidad que le es propia por la docilidad de la apariencia, homogénea e idéntica a sí. Antes bien, los fenómenos remiten a fuerzas que se apoderan de ellos y los polarizan en una multiplicidad de sentidos, los cuales se suceden con las distintas fuerzas. El inmovilismo de la esencia es subvertido al fin por el pluralismo de la fuerza, que instauro la multiplicidad del sentido a expensas de su anterior univocidad, demos la palabra a Deleuze a fin de ilustrar lo dicho: «un mismo objeto, un mismo fenómeno, cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él (...) No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple». ¹⁸⁰ De lo dicho no se sigue la pérdida de la noción de esencia, tan sólo su reformulación pluralista: «se denominará esencia, contrariamente, entre todos los sentidos de una cosa, a aquél que le da la fuerza que presenta con ella mayor afinidad». ¹⁸¹ La filosofía es, entonces, el arte de la intrerpretación pluralista; cuya labor es sopesar la naturaleza de las fuerzas que se han apoderado de un determinado fenómeno hasta distinguir aquélla que le es más afín, haciendo lo propio, al tiempo, con el sentido que le conviene con mayor propiedad. Luego la inicial multiplicidad del sentido es jerarquizada o seleccionada de manera inmanente a partir de la fuerza.

Así las cosas, la interpretación pluralista remite a la genealogía como a una instancia que la subsume, por cuanto ella misma requiere de la perspectiva diacrónica a la hora de establecer la afinidad que existe entre un determinado fenómeno y las fuerzas que lo han poseído a lo largo de su existencia. Esta necesidad de recurrir a la genealogía como guía a través de la perspectiva diacrónica que la interpretación se ve impelida a adoptar se acentuará más, si cabe, a poco que volvamos la vista hacia la afirmación deleuzeana de que «la máscara y la astucia son leyes de la naturaleza»; ¹⁸² esto es, hacia el hecho de que las fuerzas nuevas sólo consiguen apropiarse de un determinado fenómeno a condición de adoptar al principio la máscara de las fuerzas que las precedieron. Luego la interpretación es legítima, pero no autosuficiente:

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 10-11.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸² *Ibid.*, p. 12.

Podemos señalar, a este respecto, la progresión del sentido al valor, de la interpretación a la valoración como tareas de la genealogía: el sentido de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo.¹⁸³

Se hace preciso acudir a la genealogía a fin de hallar la diferencia en el origen de la fuerza –que no se encuentra, huelga decirlo, necesariamente en el origen cronológico- de que provienen tanto el sentido como el valor que corresponden más propiamente a cada fenómeno.

En *Diferencia y Repetición*, se preguntaba retóricamente Deleuze quién si no la moral (el Bien platónico, identificado con la Verdad y la Belleza) podía persuadirnos de que el pensamiento es naturalmente recto y la voluntad del pensador persigue siempre la verdad;¹⁸⁴ de que no hay, en suma, pensamiento sino al abrigo de la imagen dogmática o, lo que es lo mismo, del fundamento y la representación. Como hemos adelantado, la crítica genealógica conoce bien los peligros que entraña la moral cuando viste las ropas de la verdad y, para conjurarlos, refiere simultáneamente cualquier cosa a los valores y éstos, a su vez, al elemento originario de que proviene su valor. Tal elemento, caracterizado provisionalmente como valoración o punto de vista de apreciación, no es ya moral, sino que responde a las tendencias enfrentadas que animan la vida misma y, en virtud de ello, nos permite juzgar sin sesgos morales, estableciendo una crítica inmanente. Ahora bien, en la medida en que la filosofía crítica apunta a un criterio ulterior de decisión a propósito de las valoraciones o puntos de vista a los que remitía del valor de los valores, no limitando el mismo a la elección interesada o al llano conformismo, «genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor». ¹⁸⁵ De este modo, la crítica genealógica desemboca en un perspectivismo no relativista que introduce la selección o jerarquía en un marco relativista: los elementos diferenciales *sentido-sinsentido* y *alto-bajo*, resultantes de jerarquizar los ámbitos del sentido y el valor, son introducidos en el seno mismo de la verdad, que es también seleccionada. El elemento que, en lo sucesivo, le es propio al

¹⁸³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸⁴ Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 205.

¹⁸⁵ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 9.

pensamiento no es la verdad “a secas”, sino las verdades que producen *sentido* en un contexto problemático y que son *altas* desde el punto de vista del valor. Tal es el “criterio de falsación” que Deleuze acuña, emulando a Popper, para la filosofía. A esta nueva luz, la *estupidez* y la *bajeza* desplazan finalmente al error y se muestran como los auténticos enemigos del pensamiento; netamente más fieros, más peligrosos. Las siguientes palabras de Zourabichvili no dejan lugar a dudas a propósito de lo dicho:

El desafío deleuziano es el siguiente: concebir una jerarquía dentro de un marco relativista o, lo que es equivalente, concebir un perspectivismo no relativista. Deleuze insiste en la necesidad de no confundir la idea banal y contradictoria de una verdad que varía con los puntos de vista, y la idea –debida a Leibniz y a Nietzsche– de una verdad relativa al punto de vista (...) En un primer momento se pluraliza el sentido según los puntos de vista; luego, uno de los sentidos es seleccionado como verdad superior.¹⁸⁶

En cualquier caso, sólo cuando advirtamos que los propios fenómenos no constituyen realidades estáticas en torno a las cuales se sucederían las acciones de las fuerzas en pugna, nos hallaremos en condiciones de precisar la naturaleza del elemento diferencial de la fuerza por el que nos venimos interrogando; criterio de decisión entre las distintas valoraciones o puntos de vista, que no son sino sus representaciones. Los fenómenos son naturalmente afectados por fuerzas en la medida en que ellos mismos son fuerzas, de lo cual se sigue tanto la imposibilidad de pensar la fuerza en singular de modo consecuente como la razón de que los objetos sean más afines a unas fuerzas que a otras. Sirva el siguiente fragmento a modo de ilustración:

El propio objeto (*fenómeno*) es fuerza, expresión de una fuerza. Por la misma razón existe más o menos afinidad entre el objeto y la fuerza que se apodera de él (...) Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular.¹⁸⁷

Así pues, la constatación de que el ser de la fuerza es plural -esto es, de que toda fuerza no es sino en relación con otra, sea para mandar u obedecer- nos conduce

¹⁸⁶ Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 74.

¹⁸⁷ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 14.

al elemento genealógico que venimos persiguiendo. Y ello puesto que, cuando se piensa la fuerza en una relación intrínseca con otra fuerza, lo que se piensa de hecho es “la voluntad”. Tal es, entiende Deleuze, el elemento diferencial de la fuerza en la filosofía de Nietzsche:

El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza (...) la voluntad no se ejerce misteriosamente sobre músculos y nervios, y menos aún sobre una materia en general, sino que, necesariamente, se ejerce sobre otra voluntad.¹⁸⁸

Lo que hallamos en el origen a que nos remonta la genealogía es la “diferencia en el origen o jerarquía”, esto es, la relación entre la fuerza dominante y la fuerza dominada, entre la voluntad obedecida y la voluntad obediente: la jerarquía como algo inseparable de la genealogía, o el establecimiento de una jerarquía estrictamente inmanente, he aquí “nuestro problema”.¹⁸⁹ Luego el elemento propiamente crítico o genealógico es la “voluntad de poder”, motor del devenir que anima tanto a la fuerza dominante como a la fuerza dominada. Así es que hablaba Zarathustra: «¡Escuchad, pues, mi palabra, vosotros los más sabios! (...) Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del sirviente encontré la voluntad de convertirse en señor».¹⁹⁰ A ojos de Nietzsche, la “esencia” de la vida es voluntad de poder, es decir, voluntad de superación, voluntad de más vida, y no mera voluntad de autoconservación. Tal es el vitalismo propiamente nietzscheano que tanto influyó en nuestro pensador. Deleuze comparte el diagnóstico nietzscheano y elabora, lo veremos, tanto su filosofía de la naturaleza como su ontología partiendo de una caracterización de la diferencia (su “voluntad de poder”) como el principio de la síntesis de “fuerzas” y de la repetición en el eterno retorno. Para ambos, la labor callada de la metafísica ha sido, desde sus inicios, sepultar esta exuberancia de la vida en sucesivas reediciones de la caverna platónica.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 16.

¹⁹⁰ Nietzsche, "Así habló Zarathustra" [1892], en *Obras completas. Volumen IV...*, cit., p. 140.

Profundicemos ahora en la relación que la voluntad de poder guarda con la fuerza, en tanto que es su elemento genealógico. Nietzsche abrigaba la certeza de que las fuerzas eran en esencia cuantitativas y, sin embargo, no dejó de pensar que una determinación puramente cuantitativa de la fuerza resultaba insuficiente a todas luces, por abstracta e incompleta. Así las cosas, el pensador alemán atribuye a cada fuerza ante todo una “cantidad”, la cual no es separable de la “diferencia de cantidad” a que da lugar la relación entre dos o más fuerzas. Esta diferencia de cantidad de las fuerzas en pugna determina, a su vez, la cualificación de las fuerzas. Según su diferencia de cantidad, las fuerzas son “dominantes” o “dominadas”; según su cualidad, “activas” o “reactivas”. En la fuerza dominada o reactiva hay, insistimos en ello, voluntad de poder, al igual que en la fuerza activa o dominante. De lo dicho se sigue que las fuerzas superiores se definen como activas, cuya naturaleza es “tender al poder”, apropiarse y dominar. Las fuerzas inferiores son, en cambio, reactivas, cuya energía es aprovechada en tareas de conservación, adaptación y utilidad.

Deleuze sigue a Nietzsche en lo esencial y caracteriza la voluntad de poder como “elemento genealógico de la fuerza”, al cual remiten las jerarquías que seleccionan las perspectivas del sentido y, en última instancia, del valor. Genealógico significa, a su vez, tanto “diferencial” como “genético”. Como elemento diferencial de la fuerza, la voluntad de poder es productora de la diferencia de cantidad entre dos o más fuerzas supuestas en relación. Como elemento genético, da lugar a la cualidad que pertenece a cada fuerza complicada en esa relación, en función de su diferencia de cantidad. De este modo, el sentido es seleccionado primero en función de la relación efectiva entre el mismo y la fuerza (afuera), y segundo en función de la afinidad que exista entre el fenómeno y la cualidad de la fuerza que se apropia de él. El valor, por su parte, es seleccionado en función de la cualidad de la voluntad de poder que prevalece en una determinada relación de fuerzas. En esa medida, la selección del valor subsume a la del sentido y remite a la voluntad de poder:

La voluntad de poder como elemento genealógico es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor de los valores (...) Lo que Nietzsche llama *noble*,

alto, señor es tanto la fuerza activa como la voluntad afirmativa. Lo que llama *bajo, vil, esclavo* es tanto la fuerza reactiva como la voluntad negativa.¹⁹¹

Así como “activo” y “reactivo” designan las cualidades originales de la fuerza, “afirmativo” y “negativo” designan las cualidades primordiales de la voluntad de poder.¹⁹² La voluntad de poder afirma o niega, aprecia o deprecia. Y, al igual que ocurría con las fuerzas, la voluntad la nada -el nihilismo- pertenece de derecho a la voluntad de poder como una de sus cualidades. Asimismo, estas cualidades de la voluntad de poder son, a la vez, inmanentes y trascendentes en relación a las cualidades de las fuerzas, y ello de modo que:

La afirmación y la negación desbordan a la acción y a la reacción, por ser las cualidades inmediatas del devenir: la afirmación no es la acción, sino el poder devenir activo, el *devenir activo* en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo*.¹⁹³

Lo dicho nos pone ya en camino del desarrollo que llevaremos a cabo en el siguiente capítulo, en relación explícita ya con la filosofía del acontecimiento propiamente deleuzeana, cuyo influjo trataremos de remontar al empirismo trascendental que se sigue de la inversión del platonismo, bajo el signo los manierismos estoico y leibniziano, ambos en la estela de la reformulación pluralista de la esencia que acabos de dilucidar, que nuestro pensador advirtió también en las filosofías de Nietzsche y Bergson. Asimismo, cuando abordemos el eterno retorno y las síntesis del tiempo tendremos oportunidad de comprobar cómo Deleuze hace la irreductibilidad de la diferencia de cantidad a la identidad constatada por Nietzsche el motor inmediato del devenir. En términos nietzscheanos: del incesante relacionarse de las fuerzas en el sentido de la afirmación (eterno retorno o ser del devenir: nihilismo afirmativo) o de la negación (nihilismo negativo).

¹⁹¹ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 80.

¹⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 79.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 79.

CAPÍTULO III. DE LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO A LA FILOSOFÍA DEL ACONTECIMIENTO.

En la serie 9 de *Lógica del sentido*, titulada “De lo problemático”, Deleuze define como sigue la inversión del platonismo:

Los acontecimientos son las únicas idealidades; e invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades. Una doble lucha tiene por objeto impedir cualquier confusión dogmática del acontecimiento con la esencia, pero también cualquier confusión empirista del acontecimiento con el accidente.¹⁹⁴

Luego según esta nueva definición invertir el platonismo es, ante todo, destituir las esencias, pero para reemplazarlas por los acontecimientos en tanto que únicas idealidades y fuentes de singularidades. Es preciso, asimismo, evitar la recaída tanto en el idealismo, asimilando el acontecimiento a la esencia, como en el empirismo, haciendo lo propio con el accidente.

Según lo expuesto anteriormente, Deleuze afirmaba que la inversión del platonismo consistía en denunciar una motivación inconfesada en Platón, de acuerdo con la cual la consabida distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible era tácitamente desplazada al ámbito de lo sensible, con la intención expresa de hacer triunfar las copias sobre los simulacros; esto es, aquellas realidades sensibles que participan del fundamento inteligible sobre aquellas otras que se sustraen a su acción, seleccionando lo sensible a través de un principio trascendente, la Idea, e instaurando, por ende, el sistema de la representación en filosofía. Luego la recusación de la representación y, en consecuencia, de la fundamentación en filosofía en que Deleuze cifraba el antiplatonismo, que debe ser entendido siempre como un restablecimiento de la inmanencia y concierne también al nuevo avatar de la metafísica platónica que es el idealismo trascendental, ha de tener implicaciones ontológicas y lógicas más complejas, las cuales complican, huelga decirlo, al acontecimiento. Se reconciliarán así las dos definiciones precedentes que, antes bien que mutuamente excluyentes, resultan ser complementarias, correspondiéndose la primera que ofrecimos con el ámbito de la estética y la segunda con el de la dialéctica.

¹⁹⁴ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona, Paidós, 2005, pp. 84-85.

Conviene no dejar de anotar, llegados a este punto, que Deleuze afirma, a renglón seguido, que «los acontecimientos conciernen exclusivamente a problemas y definen sus condiciones» y que «un problema sólo está determinado por los puntos singulares que expresan sus condiciones».¹⁹⁵ Luego el acontecimiento consiste en una distribución de singularidades que expresan las condiciones de un problema, remitiendo, por ende, al ámbito de lo pre-individual como a lo auténticamente individuante;¹⁹⁶ lo que conlleva, como veremos, una nueva teoría de la individuación, que relaciona antes bien al individuo con un otro constituyente que con una identidad ya dada o establecida de una vez por todas. Si persistimos en hacer memoria, constataremos finalmente que:

Lo problemático es, a la vez, una categoría objetiva del conocimiento y un género de ser perfectamente objetivo. "Problemático" califica precisamente las objetividades ideales. Kant fue sin duda el primero en hacer de lo problemático no una incertidumbre pasajera sino el objeto propio de la Idea, y por ello también un horizonte indispensable para todo lo que ocurre o aparece.¹⁹⁷

De ello se sigue que «el modo del acontecimiento es lo problemático»¹⁹⁸ y que, como el acontecimiento, el problema no existe fuera de las proposiciones que lo expresan:¹⁹⁹ así pues, el problema es una de las modalidades del acontecimiento, sin que el acontecimiento se agote por ello en el problema, pues comprende también la dimensión de su efectuación espacio-temporal.²⁰⁰ Es, en cualquier caso, esta modalidad del acontecimiento, la que mejor conviene a su naturaleza ideal, aquélla que habrá de sustituir a las antiguas esencias como fuente de singularidades. Una nueva lógica para una nueva ontología, pues el problema es también «un género de

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹⁶ «El acto de individuación consiste, no en suprimir el problema, sino en integrar los elementos de la discordancia en un estado de acoplamiento que asegure su resonancia interna. El individuo se encuentra pues apegado a una mitad preindividual, que no es impersonal en él, sino más bien el reservorio de sus singularidades. Bajo todos esos aspectos, creemos que la individuación es esencialmente intensiva; y el campo pre-individual, ideal-virtual, lugar donde se forman relaciones diferenciales». Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 368. Para más detalles al respecto, cfr. *Ibid.*, pp. 366-379; Deleuze, "Serie 15. De las singularidades", *Lógica...*, cit.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹⁹ «Nunca el problema se parece a las proposiciones que abarca, ni a las relaciones que engendra en la proposición: no es proposicional, aunque no exista fuera de las proposiciones que lo expresan». *Ibid.*, p. 156.

²⁰⁰ Cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 286.

ser perfectamente objetivo» (en virtud de su remitir al concepto de singularidad, que «se aplica sin metáfora al campo existencial e incluso ontológico, puesto que el tiempo mismo implica diferencias de intensidad»),²⁰¹ ¿pero cuáles?

Lo dicho hasta ahora nos devuelve a una cuestión planteada por Sean Bowden en una interesante monografía: la de la prioridad ontológica del acontecimiento con respecto a la substancia que parece afirmarse en el conjunto de la filosofía deleuzeana, aunque en este libro la cuestión sea acotada a *Lógica del sentido*.²⁰² Para dilucidar la relación entre la inversión del platonismo y la filosofía del acontecimiento se hace preciso, pues, profundizar en el desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento como única idealidad y fuente de singularidades, desde un punto de vista lógico; así como, huelga decirlo, en la reformulación de la substancia, si es que podemos seguir hablando en estos términos, que se sigue de ello desde una perspectiva ontológica.

Este breve análisis nos pone ya en camino del itinerario que habremos de recorrer en el presente bloque, cuyo decurso hace coincidir la impugnación de la fundamentación y, por ende, de la representación en filosofía que supone la inversión deleuzeana del platonismo, esa forma de «empirismo superior» -el empirismo trascendental- a que la misma conduce y la filosofía del acontecimiento en que tan ambicioso proyecto finalmente desemboca.

1. Manierismo estoico y perspectivismo leibniziano: la inversión del platonismo como reformulación pluralista de la esencia.

1.1. El manierismo estoico: un pluralismo del objeto.

A este respecto, no resulta baladí reparar el hecho de que Deleuze atribuye el mérito tanto de haber llevado a cabo la primera inversión del platonismo en la historia de la filosofía como de haber dado lugar a la primera filosofía del acontecimiento, elevando al estatuto de concepto aquello que en Aristóteles no era sino una noción dependiente de otros conceptos dados en las categorías, a un mismo movimiento

²⁰¹ François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires, Amorrotu, 2004, p. 130.

²⁰² Cfr. Sean Bowden, *The priority of events in Deleuze's Logic of sense*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.

filosófico: el estoicismo.²⁰³ Debe de haber, pues, un vínculo entre la inversión del platonismo y la filosofía del acontecimiento cuya clave estaba ya dada en la filosofía estoica, o al menos en la interpretación que nuestro pensador hace de ella. Así como ha de haber también algún aporte harto significativo de Leibniz a la cuestión, el cual lo haga merecedor de la alta distinción que le concede Deleuze, que no es otra que la de haber dado lugar a la segunda gran lógica del acontecimiento en la historia de la filosofía.²⁰⁴

En primer lugar, trataremos de establecer los conceptos tradicionales de substancia y esencia tal y como los acuñara Aristóteles, contraponiéndose en cierto modo a la identificación de la esencia con las Ideas que llevó a cabo Platón para dar a ambos conceptos sus componentes específicos y, por ende, un estatuto propio. A continuación dilucidaremos la perversión o el desplazamiento de ambos conceptos que lleva a cabo Deleuze, sirviéndose de las dos tradiciones de pensamiento a las que atribuye, lo hemos dicho, las dos primeras filosofías del acontecimiento, a saber: la debida a los estoicos y la debida a Leibniz. El alcance de esta cuestión en el pensamiento deleuzeano se evidencia, por ejemplo, en la extrema importancia que Zourabichvili le atribuye en su monografía, dedicada, como es sabido, a la dilucidación global del pensar de Deleuze en tanto que filosofía del acontecimiento: «se juega en esto toda la filosofía de Deleuze, y nuestro estudio no tiene más ambición que intentar comprender el concepto de “cosa” en ella esbozado».²⁰⁵

A propósito de la tematización de la esencia y de la substancia en Aristóteles, cabe señalar que es él ciertamente quien introduce el término “ousia” que, designando de forma aproximada «lo que es siendo», ha sido traducido tanto por “substancia” como por “esencia”. Conviene, en este punto, matizar que se distinguen dos sentidos a propósito de la substancia en la filosofía de Aristóteles, correspondientes a una substancia primera y una substancia segunda:

²⁰³ «Los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: lo ideal, lo incorporeal no puede ser más que un “efecto”». Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 33.

²⁰⁴ «La primera vez que el acontecimiento fue digno de ser elevado al estado de concepto fue con los estoicos (...) Leibniz realizó después la segunda gran lógica del acontecimiento». Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco* [1988]. Barcelona, Paidós, 1989, p. 73.

²⁰⁵ Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 50.

Como substancia primera es lo que no es afirmado de un sujeto (por ejemplo, el hombre o el caballo individuales). Como substancia segunda es la especie en la cual se halla contenida la substancia primera, es decir, aquello que es afirmado de una substancia primera (por ejemplo, la especie “hombre” o la especie “caballo”). La substancia primera es la substancia propiamente dicha. La segunda es la esencia.²⁰⁶

De lo dicho se sigue que, en la medida en que la esencia no es aquí una propiedad o una determinación cualquiera de la cosa, sino aquella determinación hecha en función del género a que la misma pertenece, «la esencia es aquí, pues, la naturaleza de la cosa o entidad».²⁰⁷ Hay, asimismo, un aspecto sumamente interesante en la definición aristotélica que va a hacer bascular el propio concepto de esencia entre la lógica y la ontología: «las substancias segundas [o esencias] se expresan como predicados de las primeras [o substancias]»²⁰⁸, de modo que:

Desde Aristóteles se considera como esencia el qué de una cosa, esto es, no que la cosa sea (o el hecho de ser la cosa), sino qué es. Por otro lado, se considera que la esencia es cierto predicado por medio del cual se dice qué es la cosa o se define la cosa. En el primer caso tenemos la esencia como algo real. En el segundo, como algo “lógico” – o conceptual. Los dos sentidos se hallan estrechamente relacionados, pero se tiende a ver el primero desde el segundo. Por eso el problema de la esencia ha sido con frecuencia el problema de la predicación.²⁰⁹

La esencia tiene, pues, un sentido predominantemente lógico que ha sido habitualmente asimilado al problema de la predicación, esto es, de aquello que se dice de un sujeto. Se trata, en cualquier caso, de un tipo de predicación particular, a saber: la del juicio de atribución.²¹⁰ No en vano, Deleuze afirma que este tipo de predicación

²⁰⁶ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo I. A - K* [1941]. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965, pp. 552-553.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 553.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 553. Las anotaciones entre corchetes son mías.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 553.

²¹⁰ En un interesante texto, Umberto Eco apunta la posibilidad de “corregir” el esencialismo de la metafísica aristotélica a través la teoría de la acción contenida en la *Política*, la *Poética* y la *Retórica*, presa como está de un sistema de categorías cuyo carácter inamovible descansa en la convicción de que la substancia es una suerte de realidad originaria que ha de servir de “soporte” a las acciones cualesquiera. No cabe duda de que esta “de-substancialización” de la filosofía aristotélica propuesta por Eco está orientada a disociar el predicado de esa subespecie del mismo que es el predicado de atribución, hallando el verbo bajo el atributo y, por ende, el acontecimiento bajo la substancia: «Aristóteles no había llegado a ensamblar su teoría de la acción con su teoría de la definición porque, prisionero de su sistema de categorías, creía que había sustancias anteriores a todas las acciones que tales sustancias permiten o padecen. Hubo que esperar a la crisis del concepto de sustancia para

remonta su origen a la filosofía aristotélica,²¹¹ siendo precisamente aquello que permitió al Estagirita hacer valer una “diferencia específica” o forma en el seno de una materia del ser que, resolviendo esta primera dimensión de la diferencia en la identidad del concepto en general o el concepto *de* la diferencia en la mera diferencia *en* el concepto, resultaría así compartimentada en especies diferenciadas, cada una de las cuales es abarcada, junto con otras, por un determinado género común o categoría; nivel superior de la diferencia, el de la “diferencia genérica”, en cuyas relaciones de analogía terminaría, sin embargo, por imponerse nuevamente la identidad:

La diferencia específica no designa más que un máximo enteramente relativo, un punto de acomodación para el ojo griego, y aún más para el ojo griego del justo medio que ha perdido el sentido de los transportes dionisiacos y las metamorfosis. Tal es el principio de una confusión ruinosa para toda la filosofía de la diferencia: se confunde la asignación de un concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en el concepto en general (...) en la identidad de un concepto indeterminado (...) entonces, la diferencia no puede ser más que un predicado en la comprensión del concepto [*esto es, un atributo o una esencia*]. Aristóteles recuerda constantemente esta naturaleza predicativa de la diferencia específica; pero se ve obligado a asignarle poderes extraños, el de atribuir tanto como el de ser atribuida, o el de alterar el género tanto como el de modificar su cualidad.²¹²

Es así como Aristóteles recoge el testigo de la fundación platónica de la representación para inaugurar la representación orgánica en la historia de la filosofía: si bien Platón funda o establece la representación en filosofía mediante una teoría de la Idea,²¹³ no es menos cierto que Aristóteles aprovecha la victoria fundacional de su

redescubrir una nueva semántica implícita no en sus obras de lógica sino en la *Política*, la *Poética* y la *Retórica*». Umberto Eco, “De Aristóteles a Poe”, en Barbara Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* [1992]. Buenos Aires, Manantial, 1994, p. 217.

²¹¹ «Puede decirse, en efecto, que el juicio de atribución procede directamente de la tradición aristotélica: sujeto + verbo ser + cualidad es el juicio de atribución». Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* [cursos de 1980, 1986, 1987]. Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 190.

²¹² Deleuze, *Diferencia...*, cit., pp. 66-67. La anotación entre corchetes es mía.

²¹³ «Por esa razón nos parecía que, con Platón, había sido tomada una decisión filosófica de la mayor importancia: la de subordinar la diferencia a las potencias de lo Mismo y de lo Semejante supuestos como iniciales, la de declarar la diferencia impensable en sí misma, y de remitirla, a ella y a los simulacros, al océano sin fondo. Pero precisamente porque Platón no dispone aún de las categorías constituidas de la representación (aparecerán con Aristóteles), debe fundar su decisión sobre una teoría de la Idea. Lo que aparece entonces, en su estado más puro, es una visión moral del mundo, antes de que pueda desplegarse la lógica de la representación. El simulacro debe ser exorcizado fundamentalmente por razones morales, y por ello mismo, la diferencia, subordinada a lo Mismo y a lo Semejante. Pero por este motivo, porque Platón toma la decisión, porque la victoria no es adquirida

maestro, todavía precaria, para expandir el mundo ya adquirido de la representación hasta abarcar el cosmos, sirviéndose de un procedimiento distinto: el imperio de las categorías de la representación, establecidas mediante el de la diferencia específica o, lo que es lo mismo, del juicio de atribución (que es siempre, lo sabemos, un juicio de Dios).²¹⁴ A esta nueva luz, la diferencia específica resulta ser, en cambio, «poca cosa (...) si se la compara con la diferencia entre los géneros como últimos conceptos determinables (categorías), pues éstos ya no están sometidos a la condición de tener a su vez un concepto idéntico o género común».²¹⁵ De lo dicho se sigue que en Aristóteles el ser no es unívoco, género común con respecto a las categorías en tanto géneros a su vez comunes a una determinada porción de las especies disponibles; sino análogo, esto es, distribuido conforme a lo estipulado en las categorías que lo compartimentan, entre las que se establecen relaciones de analogía que constituyen el nuevo avatar de la identidad a este nivel.²¹⁶ Podemos calificar, con Deleuze, de sedentaria a este tipo de distribución que caracteriza los dominios de la representación, sirviéndose del juicio de atribución para imponer su reparto (sentido común) y su jerarquía (buen sentido).²¹⁷

Una distribución que implica un reparto de lo distribuido (...) las reglas de analogía en el juicio son todopoderosas. El sentido común o el buen sentido en tanto cualidades del juicio están pues representadas como principios de reparto, que se consideran a sí mismos lo mejor repartidos. Semejante tipo de distribución procede

como lo será en el mundo adquirido de la representación, el enemigo gruñe, insinuado por doquier en el cosmos platónico, la diferencia se resiste a su yugo, Heráclito y los sofistas arman un estrépito infernal». *Ibid.*, p. 197.

²¹⁴ «Si se pregunta cuál es la instancia capaz de proporcionar el concepto a los términos o a los sujetos de los cuales se lo afirma [*las categorías*] es evidente que ésta es el juicio. Pues el juicio tiene precisamente dos funciones (...) la distribución, que asegura mediante la repartición del concepto, y la jerarquización, que asegura mediante la medida de los sujetos. A una de ellas corresponde la facultad en el juicio que recibe el nombre de sentido común; a la otra, la que se llama buen sentido (o sentido primero). Ambas constituyen la justa medida, la “justicia” como valor del juicio. En este sentido, toda filosofía de las categorías toma como modelo el juicio -tal como se ve en Kant, e incluso en Hegel-». *Ibid.*, p. 69.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

²¹⁶ «Este concepto de ser no es colectivo, como un género con respecto a sus especies [univocidad], sino sólo distributivo y jerárquico: no tiene contenido en sí, sino sólo un contenido proporcionado a los términos formalmente diferentes de los cuales se predica. Estos términos (categorías) no necesitan tener una relación igual con el ser; basta que la relación de cada uno con el ser sea interior a cada uno (...) no cumple [el ser, se entiende], con respecto a las categorías, el rol de un género con respecto a especies unívocas». *Ibid.*, p. 68. Las anotaciones entre corchetes son mías.

²¹⁷ Esta complicidad de la representación y el juicio, o del fundamento y de la acción que le permite operar su selección en lo real (distribuir y jerarquizar el ser), puede constatarse volviendo sobre el fragmento que reproducimos en la nota 21. No es, pues, de extrañar que las filosofías de las categorías que, de Aristóteles a Kant, prolongan el platonismo (la representación) por otros medios se sirvan, como el Ateniese, del juicio en toda ocasión.

por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a “propiedades” o territorios limitados en la representación.²¹⁸

Esta distribución lleva, lo hemos dicho, aparejada «una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio»,²¹⁹ es decir, una selección con base en un principio trascendente o un fundamento. Como era de esperar, la nueva dimensión también acaba por sofocar la diferencia en una nueva encarnación de la identidad, garantizando una vez más el primado de la representación: «la analogía del juicio es el análogo de la identidad del concepto. Por ese motivo no podemos esperar que la diferencia genérica o categorial, como tampoco la diferencia específica, nos entregue un concepto propio de la diferencia».²²⁰

Luego si Platón juega el papel de conquistador del dominio de la representación en filosofía, Aristóteles hace lo propio con el de civilizador o pacificador, urbanizando los logros de su maestro hasta entregarnos un mundo de la representación consolidado, el de la representación “orgánica”, en el que no se alcanzan siquiera a intuir los gruñidos del sin-fondo diferencial nuevamente reprimido. Así las cosas, ni la esencia en Aristóteles o diferencia específica ni el sistema de categorías que de ella se sigue o diferencia genérica nos proporcionan un concepto genuino de la diferencia, sometiéndola antes bien a las exigencias de la representación (identidad del concepto, oposición del predicado, analogía del juicio y semejanza de la percepción):

La Diferencia aparece sólo como un concepto reflejo. En efecto, la diferencia permite pasar de las especies semejantes vecinas a la identidad de un género que las subsume, y, por consiguiente, señalar o recortar identidades genéricas en el flujo de una serie continua sensible. En el otro polo, permite pasar de los géneros respectivamente idénticos a las relaciones de analogía que mantienen entre sí en lo inteligible. Como concepto de reflexión, la diferencia da pruebas de su completo sometimiento de todas las exigencias de la representación, que se convierte precisamente por ella en “representación orgánica”. En efecto, en el concepto de reflexión la diferencia mediadora y mediatizada se somete, con todo derecho, a la identidad del concepto, a

²¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 74.

²²⁰ *Ibid.*, p. 69. Deleuze es tajante al respecto en este otro fragmento de la misma página: «Toda la filosofía aristotélica de la diferencia está contenida en esta doble inscripción complementaria (...) entre las diferencias genéricas y específicas se anuda el lazo de una complicidad en la representación».

la oposición de los predicados, a la analogía del juicio, a la semejanza de la percepción. Encontramos aquí el carácter necesariamente cuadripartito de la representación. La cuestión es saber si, bajo todos esos aspectos reflexivos, la diferencia no pierde a la vez su concepto y su realidad propios.²²¹

Como hemos adelantado, hay dos referencias obligadas para dilucidar la cuestión que nos ocupa en el pensamiento de Deleuze, los estoicos y Leibniz, a las que sumaremos finalmente la de Spinoza.

Deleuze hacía radicar, en primera instancia, la inversión del platonismo llevada a cabo por los pensadores estoicos en el hecho de que en sus filosofías los caracteres de la substancia y de la causa cayeran del lado de los cuerpos, en evidente contraposición con el platonismo; relegando, por ende, lo ideal o lo incorpóral al estatuto de mero efecto suscitado en la superficie de los cuerpos, extra-ser impasible e ineficaz que más que existir insiste: el sentido-acontecimiento.²²² Así lo sintetiza Émile Bréhier en un texto ya clásico que inspiró decisivamente a Deleuze en su interpretación del estoicismo:

Aparte de las substancias y de las propiedades, que son ambos cuerpos, no existe nada en la naturaleza. Pero, lo hemos visto, su fuerza interna se manifiesta en la superficie, y estos aspectos exteriores no son ni cuerpos ni partes de cuerpos, sino atributos (...) incorpórales. El primer género de expresables que encontramos, lo expresable incompleto, es idéntico a este atributo de los cuerpos. Es preciso, para comprenderlo bien, deshacerse de esa idea de que el atributo de una cosa es alguna cosa existente físicamente (lo que existe es la cosa misma) y de esa otra idea de que el atributo, bajo su aspecto lógico, como miembro de una proposición es alguna cosa existente en el pensamiento. Bajo esta condición, se podrá concebir que atributo lógico y atributo real, que a decir verdad son ambos incorpórales e inexistentes, coinciden enteramente.²²³

²²¹ *Ibid.*, pp. 70-71. Para una evaluación más detallada de la filosofía de Aristóteles en relación con la subordinación de la diferencia a la representación orgánica, cfr. *Ibid.*, pp. 66-71.

²²² Respecto a la interpretación que hace Deleuze del “*lekton*” estoico en el marco de su filosofía, cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 33. El fragmento más relevante está recogido en la nota a pie número 10 de nuestro texto. También son de interés: Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 152. Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* [1907]. París, J. Vrin, 1928, pp. 1-2. Para un análisis de los cuatro tipos de incorpórales circunscrito más estrictamente a la filosofía estoica, cfr. *Ibid.*, especialmente el capítulo II. Sobre el *lekton* estoico como cuarto tipo de incorpóral, correspondiente al sentido expresado en la proposición lingüística, cfr. John Sellars, “Stoic Ontology and Plato’s Sophist,” *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54, no. 107 (2011): pp. 185–203 (especialmente 187).

²²³ Bréhier, cit., p. 19. Las traducciones de este texto son mías.

Luego como estableció Bréhier, sólo los cuerpos tienen existencia para los estoicos,²²⁴ pero se da la particularidad de que en sus filosofías las propiedades de los cuerpos, es decir, las esencias, son igualmente corporales. Conviene que retengamos además, dada su enorme importancia, un matiz del texto precedente: la definición de lo expresable, el sentido-acontecimiento incorporal, en términos de “aspectos exteriores” o “maneras”, que no coinciden ni con los cuerpos o las sustancias ni con las propiedades o esencias que se predicaban de los mismos en el juicio de atribución aristotélico. Lógico o real, el atributo incorporal se superpone a las cosas y a sus propiedades, esto es, a las sustancias y a sus esencias en tanto que aspecto o manera que, constituyendo un puro efecto de los cuerpos, insiste en la superficie de los mismos y no se identifica con la esencia tal y como era entendida por la filosofía aristotélica, es decir, con aquello que era predicado de la sustancia en el juicio de atribución, cuya naturaleza basculaba, como hemos visto, entre la lógica y la ontología. Las siguientes palabras de Bréhier resultan sumamente ilustrativas a este respecto, en ellas comenta el ejemplo empleado por Sexto para clarificar la extraña naturaleza del atributo incorporal, en el que un griego y un bárbaro escuchan una misma palabra referida a un objeto en la lengua del primero:

¿Qué otra realidad hay, por tanto, además del sonido, de una parte, y el objeto, de la otra? Ninguna. El objeto, como el sonido, permanece el mismo. Pero el objeto tiene para el griego, yo no diría una propiedad (ya que su esencia permanece la misma en ambos casos), sino un atributo que no tiene para el bárbaro, a saber, aquél de ser significado por la palabra. Es este atributo del objeto lo que los estoicos llaman un expresable.²²⁵

El atributo incorporal difiere a todas luces, por lo tanto, de las propiedades de los cuerpos, ellas mismas corporales en la filosofía estoica, es decir, de las esencias tanto en sentido real u ontológico como en sentido lógico. Y es en la justa medida en

²²⁴ Acerca del realismo antiguo que prevalece, a pesar de todo, en la filosofía estoica son muy elocuentes las siguientes consideraciones de Bréhier, en las que se establece que los estoicos se han limitado a negar la realidad tanto al pensamiento como a su objeto, circunscribiéndola exclusivamente al cuerpo: «Los estoicos, admitiendo que los hechos eran incorporales y no existían más que en el pensamiento, pueden hacer de ellos, no diremos el objeto, sino la materia de su dialéctica. En el fondo, el carácter común a todas las lógicas antiguas es el ser realistas: jamás han creído los antiguos que se podía tener el pensamiento de alguna cosa que no existe. Los estoicos, a pesar de las apariencias, han permanecido fieles a estas tendencias: si el pensamiento dialéctico no ciñe más, en la proposición, realidades, el atributo pensado no es menos idéntico al atributo objetivo. Negando al pensamiento la realidad tal como ellos la conciben, no pueden más que negársela a su objeto». *Ibid.*, p. 22.

²²⁵ *Ibid.*, p. 14.

que se trata de aspectos o maneras superpuestos a los cuerpos y a sus propiedades, ellos sí existentes, que coinciden el atributo lógico y el atributo real: es en la irrealidad de la manera donde se reúnen los dos polos entre los que oscilaba todavía el atributo en la filosofía aristotélica, dando callado testimonio del insalvable hiato que media entre las proposiciones y las cosas, la lógica y la ontología, silenciado por el puente entre ambas que tienden inopinadamente todos los sistemas representativos. Ambos polos permanecían estrictamente separados en el pensamiento estoico, que «suprimía toda relación intrínseca entre la palabra y la cosa» para postular «un intermediario entre el pensamiento y la cosa que ellos llaman lo expresable»,²²⁶ dando al traste con la representación en la medida en que se mantiene una exterioridad de las relaciones a propósito de las proposiciones y las cosas, no comunicando ambas sino a través de una instancia de naturaleza intermedia o paradójica.

Conviene hacer hincapié, llegados a este punto, en que esta coincidencia del atributo lógico y el atributo real vislumbrada por los estoicos tomará consistencia en el pensamiento de Deleuze bajo los conceptos de univocidad del ser y de síntesis disyuntiva, que relaciona de acuerdo con una lógica irracional las series divergentes de los cuerpos y las proposiciones. En este sentido, afirmará nuestro pensador que la univocidad quiere decir, de acuerdo con las segunda de sus determinaciones, que «es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice: lo atribuible a todos los cuerpos y estados de cosas y lo expresable a todas las proposiciones (...) acontecimiento y sentido»²²⁷ y, asimismo, que el sentido-acontecimiento es «de modo inseparable (...) lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas (...) la frontera entre las proposiciones y las cosas (...) aliquid, a la vez extra-ser [*física de las superficies o superficie exterior de los cuerpos*] e insistencia [*superficie metafísica o superficie interior del lenguaje*] (...) que está en relación esencial con el lenguaje, pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas».²²⁸ Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

Hay, en suma, en los estoicos una desvinculación del atributo con respecto a las propiedades realmente existentes tanto en el pensamiento como en la naturaleza y, por ende, con respecto a la esencia: aquello que se atribuye a los cuerpos o a los seres,

²²⁶ *Ibid.*, p. 15.

²²⁷ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 216.

²²⁸ *Ibid.*, p. 50. Las anotaciones entre corchetes son mías.

a la substancia, no son propiedades como pretendían Platón y Aristóteles, cada uno a su manera, sino verbos o actos, es decir, acontecimientos; de modo que «los atributos de los seres son expresados, no por epítetos que indican sus propiedades, sino por verbos que indican actos».²²⁹ En esa justa medida, el atributo estoico no remite a una diferencia específica realmente existente, como ocurría en el pensamiento aristotélico; no en vano, Deleuze lo relacionará en su filosofía antes bien con una diferencia individuante –luego pre-individual- que insiste en lugar de existir y, por ende, no compartimenta el ser unívoco mediante la analogía en el juicio, sustrayéndolo a toda división específica, categorial y, en suma, al sistema de la representación.²³⁰

Con ello, los estoicos dan al problema de la definición de la naturaleza del predicado «una solución profunda e ingeniosa, que no exige el recurso a una teoría de las Ideas»²³¹, como en Platón, ni a un sistema de categorías, como en Aristóteles. Luego la gran novedad del pensamiento estoico radica en haber concebido una solución a la cuestión de la predicación que no recae en las lógicas de la esencia que presiden las soluciones tanto platónica como aristotélica: en Platón la relación que se establecía en la predicación era de participación, pues el sujeto participaba de la Idea o al menos de la cualidad determinada por la misma (esencia) que se le atribuía en el predicado; mientras que en Aristóteles la relación era de inclusión, conteniendo el sujeto la propiedad (esencia) que se le atribuía en el predicado.

Tan grata novedad es debida, apunta Bréhier, a una particularidad idiosincrásica de los estoicos: habida cuenta de que en sus filosofías la realidad gravitaba en torno al individuo, constituyendo éste la unidad ontológica irreductible, las lógicas platónica o aristotélica de la esencia resultaban a todas luces inadmisibles para el sentido común del pensamiento estoico.²³²

²²⁹ Bréhier, cit., p. 19.

²³⁰ «La univocidad del ser, en tanto se relacione inmediatamente con la diferencia, exige que se muestre cómo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas e incluso individuales, cómo un campo previo de individuación en el ser condiciona tanto la especificación de las formas como la determinación de las partes y sus variaciones individuales (...) Si es cierto que la analogía [*relación de semejanza entre géneros o categorías que permite diferenciarlos en el ámbito del ser: en suma, compartimentar el ser en géneros o categorías*] niega que el ser sea un género común porque las diferencias (específicas) "son", a la inversa, el ser unívoco es bien común, en la medida en que las diferencias (individuantes) "no son" y no tienen que ser». Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 76. La anotación entre corchetes es mía. Para más detalles acerca de la contraposición entre la univocidad del ser y la diferencia individuante, de un lado, y la analogía y la diferencia específica, del otro, cfr. *Ibid.*, pp. 75-76, 375-376, 398-399.

²³¹ Bréhier, cit., p. 19.

²³² «Cada individuo no sólo posee, sino que es una idea particular (...) irreductible a cualquier otra. Para que estas realidades participen la una de la otra o sean incluidas la una en la otra, haría falta que

Desvinculando el predicado de la cópula para concebir el atributo como un verbo que expresa no ya un concepto, referido a un objeto (substancia individual) o a una clase de objetos (esencia), sino un acontecimiento, los estoicos salvan la dificultad de la interpenetración entre individuos por naturaleza impenetrables a que abocaban las lógicas de la esencia presentes tanto en la participación platónica como en la inclusión aristotélica. Entonces, la proposición:

No hace más que expresar un cierto aspecto de un objeto en tanto que él realiza o sufre una acción; este aspecto no es de naturaleza real, un ser que penetra el objeto, sino el acto que es el resultado mismo de su actividad o de la actividad de otro objeto sobre él. [*«Un acontecimiento o una relación, todo eso es lo mismo», nos dirá Deleuze en el último de sus cursos*] (...) Se ve entonces todos los juicios que ellos excluyen, todos aquellos donde el atributo indica una propiedad real del sujeto, y que indican una relación entre conceptos. Lo que se expresa en el juicio no es una propiedad como “un cuerpo está caliente”, sino un acontecimiento como “un cuerpo se calienta”. En la clasificación de los atributos, ellos no los distinguirán como Aristóteles por el modo de su relación con el sujeto, más o menos esencial o accidental: no quieren distinguir más que las diversas maneras en las que el acontecimiento puede expresarse.²³³

Luego los aspectos o las maneras en que se expresa el acontecimiento reemplazan en la lógica estoica a las propiedades reales de los objetos y a los objetos mismos; tales maneras no se clasifican además, como lo hacían en Aristóteles, en función de su relación («más o menos esencial o accidental») con el sujeto. De ello se sigue que la inclusión aristotélica es desplazada por los estoicos en provecho de la impersonalidad del acontecimiento:²³⁴ no en vano, Bréhier identifica el atributo estoico con los expresables incompletos, y «los expresables incompletos son los atributos de juicios, enunciados en los verbos sin sujeto: "escribe", "habla"... Los completos son, por no considerar ahora más que los más simples, el verbo acompañado de su sujeto».²³⁵ Radicado en el atributo incorporeal en tanto que

dos individuos fueran indiscernibles el uno del otro o que un mismo individuo pudiera albergar más de una cualidad propia [*más de una esencia*], lo que es absurdo. Dos realidades no pueden coincidir». *Ibid.*, p. 20. La anotación entre corchetes es mía.

²³³ *Ibid.*, pp. 20-21. La anotación entre corchetes es mía: a propósito de la misma, cfr. Deleuze, *Exasperación...*, cit., p. 190.

²³⁴ Se trata, en pocas palabras, de la famosa “cuarta persona del singular” a la que Deleuze aludirá a propósito del acontecimiento, hallando también inspiración en Maurice Blanchot.

²³⁵ Bréhier, cit., p. 17.

expresable incompleto, el manierismo estoico descarta la inclusión y, por ende, todo sujeto de inherencia; en consecuencia, la lógica estoica concierne exclusivamente a los acontecimientos impersonales cuya trabazón conforma el manierismo descrito:

Los atributos no son más que una cierta especie de expresables. Son los expresables incompletos (...) en los ejemplos más familiares a la dialéctica estoica, como "es de día" (...) las proposiciones expresan hechos sin ningún sujeto de inherencia. Lo expresable no es, pues, toda especie de representación racional, sino solamente la del hecho y el acontecimiento. Él forma, como tal, la materia de toda lógica.²³⁶

El logro de Leibniz con respecto al estoicismo es entonces, podemos ya adelantarle, recuperar el sujeto en el contexto de un manierismo o de una filosofía del acontecimiento, reintroduciendo la inclusión: ambos conceptos se aúnan en su caracterización de la mónada o la substancia individual en tanto que sujeto de inherencia no de cualidades o esencias, sino de acontecimientos. *El pliegue* inquiriere, en suma, en la naturaleza de la individuación subjetiva complicada en una ontología y una lógica generalizadas del acontecimiento, enriqueciendo el concepto de «haecceidad» bosquejado en *Mil mesetas* desde la perspectiva del sujeto a través de sus incursiones en la obra del filósofo alemán.

De lo expuesto podemos concluir que el principal aporte de los estoicos a la cuestión de la predicación es el siguiente: o bien la naturaleza del predicado nunca es de atribución o bien sólo lo es a condición de admitir que lo atribuido no es en modo alguno una propiedad o una esencia, sino un acontecimiento. Luego los estoicos no consideraban el predicado como un atributo o una cualidad (esencia) que serían predicados de un sujeto, sino como el acontecimiento incorporal expresado en la proposición. Hallamos aquí finalmente la clave de la lógica estoica del acontecimiento tal y como la entiende Deleuze, netamente contrapuesta a las lógicas tanto platónica como aristotélica de la esencia, aunque esté vinculada estrechamente también a la cuestión de la predicación:

La primera vez que el acontecimiento fue digno de ser elevado al estado de concepto fue con los estoicos, que no lo consideraban un atributo ni una cualidad, sino el

²³⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

predicado incorporal de un sujeto de la proposición (no “el árbol es verde”, sino “el árbol verdea...”). Concluían que la proposición enunciaba de la cosa una “manera de ser”, un “aspecto”, que desbordaba la alternativa aristotélica esencia-accidente: sustituían el verbo ser por “resultar”, y la esencia por la “manera”.²³⁷

Las consecuencias tanto lógicas como ontológicas de tal desplazamiento, aparentemente inofensivo, son harto significativas: no en vano, en este desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento se juega, lo hemos adelantado, la inversión del platonismo en el dominio de la dialéctica a ojos de Deleuze. Resulta ahora más evidente el sentido en que esta inversión del platonismo ha de conducir sin desvío posible a una filosofía del acontecimiento y, sobre todo, el modo en que la clave de este vínculo o de este pasaje estaba ya presente en la filosofía estoica: el manierismo que los estoicos inauguran constituye una insistencia de lo incorporal (diferencia individuante) que no se deja reducir ni a las realidades substanciales ni a sus esencias (diferencia específica), esto es, a ese simulacro de exterioridad que, como vimos en el primer bloque, nos es dado por las filosofías de la representación bajo la forma del “mundo verídico”.

Desplazar la esencia en favor del acontecimiento supone, entonces, afirmar los derechos del simulacro o recusar en el ámbito de la estética la falsa exterioridad de la existencia que nos impone el pensamiento representativo, el mundo de las copias sustentado en un principio trascendente o un fundamento; para alcanzar, inmersos ya en el dominio de la dialéctica, el verdadero afuera de las insistencias virtuales, el mundo de los simulacros tal y como ascienden a la superficie, esto es, el sentido-acontecimiento y las singularidades pre-individuales que constituyen su principio inmanente.²³⁸ Se trata una vez más, en definitiva, de abandonar el principio trascendente o el fundamento, que da al condicionante la forma de lo condicionado, calcando lo trascendental de las formas de lo empírico por cuanto se lo concibe como una realidad actual e individuada;²³⁹ en provecho de un principio inmanente y, por ende, preindividual, condicionante genético y diferencial que no semeja a lo condicionado puesto que no reviste todavía forma individuada alguna, hallándose

²³⁷ Gilles Deleuze, *El pliegue...*, cit., p. 73.

²³⁸ Huelga decir que Deleuze identifica las diferencias individuantes a que venimos aludiendo con las singularidades pre-individuales de que, como sabemos, es fuente el acontecimiento: «las más altas generalidades de la vida van más allá de las especies y los géneros, pero hacia el individuo y las singularidades preindividuales, no hacia algo impersonal abstracto». Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 372.

²³⁹ Para ver en detalle referencias al respecto en la obra de Deleuze, cfr. nota número 361.

ahora en lo virtual lo verdaderamente individuante. En este sentido ha de ser entendida la invocación de «un campo de individuación, una diferencia individuante, como condición de la especificación y de la organización»; así como, desde luego, las siguientes declaraciones, que permiten ponderar la relación entre la univocidad del ser y la de-fundamentación de la vida (estética) y el pensamiento (dialéctica) en que consiste la inversión del platonismo: «el ser unívoco se relaciona (...) con factores individuantes (...) principio plástico, anárquico y nómada, contemporáneo del proceso de individuación»; constituyendo las diferencias individuantes a que remitía ya, según Deleuze, el acontecimiento en el pensamiento estoico «modalidades intrínsecas del ser que pasan de un "individuo" a otro (...) bajo las formas y las materias».²⁴⁰ Queda recusada así la falsa alternativa que nos imponían las filosofías de la representación, metafísica o filosofía trascendental, a propósito del fundamento, entre el Ser soberanamente individuado y el abismo caótico e indiferenciado: en lo sucesivo, no podremos por menos de entender que la vida y el pensamiento arraigan en ese abismo anterior a los individuos constituidos, en lo sin fondo, único “fundamento” posible (*effondement* antes bien que *fondement*; de acuerdo con el curioso neologismo que Deleuze introduce, remitiendo a la voz francesa *effondrement*, que significa “desmoronamiento”).

Se explicita aquí, pues, la reconciliación de las dos definiciones que hemos proporcionado acerca de la inversión del platonismo: la que conviene al ámbito de la estética, que consistía en afirmar los derechos del simulacro frente al mundo de las copias; y la correspondiente al ámbito de la dialéctica, que supone desplazar la esencia en favor del acontecimiento como única idealidad y fuente de singularidades. El siguiente fragmento de *Lógica del sentido* no deja lugar a dudas acerca del sistema de relevos descrito entre los ámbitos de la estética y la dialéctica que complica la inversión del platonismo, defensorio del empirismo trascendental que abordaremos en el siguiente epígrafe, haciendo ver que en la llamada “operación estoica” los simulacros, devenir-ilimitado que se sustrae a la acción de la Idea, se truecan en acontecimientos al subir a la superficie, trastocando decisivamente el tiempo (el puro instante del Aion como síntesis disyuntiva del futuro y el pasado se erige en la dimensión constitutiva del pasaje temporal), el lenguaje (“el árbol verdea” y no “el árbol es verde”: o el juicio no es de atribución o lo que se atribuye es un

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 375, 75-76.

acontecimiento y no una esencia) y el Ser (el sentido-acontecimiento incorporal es un efecto inexistente que insiste en la superficie de los cuerpos, única causa en sentido estricto):

En Platón se mantenía un oscuro debate entre (...) lo que se sometía a la acción de la Idea y lo que se hurtaba a esa acción (las copias y los simulacros) (...) pero en Platón ese algo nunca estaba lo suficientemente hundido, reprimido, repelido en la profundidad de los cuerpos (...) resultado de la operación estoica: lo ilimitado sube. El devenir-loco, el devenir ilimitado ya no es un fondo que gruñe, sube a la superficie de las cosas y se vuelve impasible. Ya no se trata de simulacros que se sustraen al fondo y se insinúan por doquier, sino de efectos que se manifiestan y juegan en su lugar (...) lo que se sustraía a la Idea ha subido a la superficie, límite incorporal, y representa ahora toda la idealidad posible, destituida ahora de su eficacia causal y espiritual. Los estoicos han descubierto los efectos de superficie. Los simulacros dejan de ser esos rebeldes subterráneos, hacen valer sus efectos (...) el devenir-ilimitado [*perteneciente al ámbito de la estética*] se vuelve el acontecimiento mismo [*al alcanzar la superficie, ámbito de la dialéctica*], ideal, incorporal, con todos los trastocamientos que le son propios, del futuro y el pasado [*tiempo*], de lo activo y lo pasivo [*lenguaje o predicación*], de la causa y el efecto [*ser*]. ²⁴¹

El manierismo estoico desplaza, en suma, la categoría del Ser hacia un término “más alto” que comprende también a las insistencias: el mundo de los estoicos está hecho, ante todo, de acontecimientos incorporales que no se avienen a las lógicas de la esencia descritas con anterioridad. Luego a ojos de Deleuze, el Ser es destronado por la filosofía estoica, en provecho de una nueva ontología, si se quiere paradójica, que incluye también y aun principalmente a las insistencias, esto es, al sentido-acontecimiento incorporal y a las singularidades preindividuales o diferencias individuantes que lleva aparejadas. La frontera ya no se traza, como en Platón, entre lo inteligible y lo sensible, identificado el primer término con el Ser y el segundo con la apariencia, cuya participación del primero determina su existencia, si bien como realidad en cierto modo degradada; tampoco, como en Aristóteles, en el propio ámbito del Ser, entre la substancia que se le atribuye como esencia y el resto de categorías que se le atribuyen como accidentes. Los pensadores estoicos sitúan, en cambio, la frontera entre el ámbito del Ser y el del no-Ser o, por mejor decir, el de las insistencias incorporales, pues formando ahora también parte del Ser o de la

²⁴¹ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 34. Las anotaciones entre corchetes son mías.

substancia las categorías que en la metafísica aristotélica eran consideradas como accidentes, el ámbito del Ser comprende la realidad corporal toda en tanto que reformulación de la substancia y como tal se opone, desplazada la línea de demarcación tanto platónica como aristotélica, a los incorporeales en tanto que extra-ser que insiste en la superficie de los cuerpos sin existir realmente.²⁴² Luego el desplazamiento de la frontera metafísica, ora platónica ora aristotélica, hacia el límite entre el Ser corporal y las insistencias incorporeales, física de las superficies exterior en rigor a los cuerpos que se prolonga inesperadamente en una superficie metafísica interior en sentido estricto al lenguaje, determina que la ontología estoica comprenda los dos ámbitos en una suerte de extra-ser que los aglutina. Huelga decir que no sin paradoja. Así las cosas:

Esta nueva dualidad entre cuerpos o estados de cosas y los efectos o acontecimientos incorporeales entraña una conmoción de la filosofía (...) El término más alto no es pues el Ser, sino alguna cosa, aliquid, en tanto subsume al Ser y al no-Ser, las existencias y las insistencias.²⁴³

Si bien, los estoicos sostienen en todo momento que esa subespecie de lo expresable que son tanto el atributo lógico como el atributo "real" a que está vinculado no tienen verdadera existencia, sino que insisten en la superficie en tanto que efectos de los cuerpos, es precisamente esa insistencia la que va a desplazar al verbo Ser y al atributo o la esencia: el Ser ya no es la más alta instancia, pues no comprende el ámbito de las insistencias que conforman el manierismo a propósito de los objetos; y, en consecuencia, el predicado nunca es de atribución, no fijando el ser de una substancia mediante la atribución de la esencia que le conviene, sino que es un

²⁴² «Por ejemplo, en Aristóteles, todas las categorías se dicen en función del Ser; y la diferencia pasa en el Ser entre la sustancia como sentido primero [*la sustancia es la "esencia" del Ser, se entiende*] y las demás categorías que se le remiten como accidentes. Para los estoicos, al contrario, los estados de cosas, cantidades y cualidades, no son menos seres (o cuerpos) que la sustancia; forman parte de la sustancia [*la sustancia se identifica con lo corporal y, en esa medida, comprende también lo que en la filosofía aristotélica era accidente: estados de cosas, cantidades y cualidades*]; y en esa medida se oponen a un extra-ser que constituye lo corporal como entidad no existente». *Ibid.*, p. 33. Las anotaciones entre corchetes son mías. Y en otro lugar, de manera todavía más evidente: «La importancia de los estoicos radica en que han sabido trazar una línea de separación, no entre lo sensible y lo inteligible, ni tampoco entre el alma y el cuerpo, sino justo por donde a nadie se le había ocurrido: entre la profundidad física y la superficie metafísica. Entre las cosas y los acontecimientos [*estética y dialéctica*] (...) por un lado, las causas (...) cualidades y sustancias, y, por otro, los acontecimientos o los efectos incorporeales impasibles, incalificables». Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* [1977]. Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 73. La anotación entre corchetes es mía.

²⁴³ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 33.

verbo o un acontecimiento que descarta por anticipado toda inclusión en un sujeto. Indistintos en lo sucesivo del accidente, la esencia o el atributo van a ser reformulados de modo pluralista o entendidos como “manera”, “acontecimiento” o “relación” («todo eso es lo mismo», repetirá Deleuze con insistencia al auditorio en el último de sus cursos).²⁴⁴ Se trata, en pocas palabras, de destituir el juicio de atribución, que es siempre un juicio de Dios y como tal la acción de un fundamento o de un primer principio, así como la inherencia en el sujeto que lleva aparejada:

Una nueva forma de destituir el "ES": el atributo no es una cualidad atribuible a un sujeto mediante el indicativo "es", es un verbo cualquiera en infinitivo que surge de un estado de cosas y lo sobrevuela. Los verbos en infinitivo son devenires ilimitados. El verbo ser tiene una tara original que consiste en remitir siempre a un yo (je) (...) pero los infinitivos-devenires no tienen sujetos: tan sólo remiten a un "él" del acontecimiento (llueve), y ellos mismos se atribuyen a estados de cosas que son mezclas o colectivos, agenciamientos (...) el telegrama es una velocidad de acontecimiento, no una economía de medios. Las verdaderas proposiciones son anuncios por palabras.²⁴⁵

Así las cosas, podemos finalmente conceder que Deleuze da un paso más frente a Bréhier, por cuanto considera que la filosofía estoica termina por desplazar la categoría del Ser, en favor de una instancia más elevada que comprende también a las insistencias. Luego frente a la complacencia de Bréhier en la irrealidad de lo expresable como el gran hallazgo estoico que discurre en paralelo a las invenciones de los dos grandes filósofos de la Antigüedad, silenciado tanto por el canon como por la fragmentariedad de los textos que se conservan, Deleuze no va a ver en ello una vicisitud más de la historia de la filosofía, sino una senda cuya intempestividad conserva intacta aún toda su potencia de subversión, constituyendo un trazado alternativo al de la historia idealista del pensamiento filosófico que todavía merece la pena recorrer en nuestros días; y ello precisamente puesto que se trata antes bien de una geografía, es decir, de un acontecimiento o de una relación que de una historia o de un origen (primer principio) y una finalidad (distribución o juicio conforme al mismo). Con su inversión del platonismo los estoicos liberan, pues, el pensamiento del Ser y del juicio de atribución, esto es, del fundamento y de su acción, a los que

²⁴⁴ Cfr. Deleuze, *Exasperación...*, cit., p. 190.

²⁴⁵ Deleuze y Parnet, cit., pp. 73-74.

había estado fuertemente vinculado en la tradición de la filosofía occidental, en favor del acontecimiento o de la relación. Es decir, descubren una geografía de las relaciones bajo el *arjé* y el *telos* a que nos ata la historia de la filosofía, una idiosincrasia bajo la esencia:

Esta geografía de las relaciones es tanto más importante cuanto que la filosofía, la historia de la filosofía, está recargada del problema del ser, del ES. Se discute sobre el juicio de atribución (el cielo es azul) y el juicio de existencia (Dios es), que a su vez supone el otro. En realidad, siempre se trata del verbo ser y de la cuestión del primer principio.²⁴⁶

Ahora bien, el alcance de la destitución estoica del Ser y del juicio de atribución -o del fundamento y de su acción- en el pensamiento de Deleuze no puede bosquejarse suficientemente sino dilucidando sus conceptos de univocidad del ser y de síntesis disyuntiva. La tesis de la univocidad del ser tiene un origen medieval y es, ciertamente, rehabilitada por Deleuze en relación con Spinoza y Nietzsche de acuerdo con la exigencia de una pura inmanencia que se sigue de su antiplatonismo,²⁴⁷ si bien tal rehabilitación tiene lugar, como vamos a ver, bajo una inspiración estoica que no siempre ha sido explicitada.²⁴⁸

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

²⁴⁷ «Esta tesis, cuya historia comprende tres etapas, Duns Scoto, Spinoza, Nietzsche, subvierte toda la ontología, Heidegger inclusive; desplegada en sus consecuencias cuestiona hasta la pertinencia del nombre de ser. Lo esencial es que lleva en ella la afirmación de la inmanencia». Zourabichvili, *El Vocabulario de Deleuze* [2003]. Buenos Aires, Atuel, 2007, p. 104. A propósito de la univocidad del ser en Deleuze, cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* [1968]. Barcelona, Muchnik Editores, 1999, capítulos VI y XI. Deleuze, *Diferencia...*, cit., pp. 71-80. Deleuze, "Serie 25ª. De la univocidad", *Lógica...*, cit. En cuanto a bibliografía secundaria, se pueden destacar: François Zourabichvili, "Univocidad del ser", *El Vocabulario...*, cit. Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, capítulo II.

²⁴⁸ Anteriormente, hemos señalado que Deleuze hace una interpretación "estoica" de la inversión del platonismo en Nietzsche, entendiendo que en su pensamiento hay en juego antes bien una reformulación pluralista de la esencia, como "manera" o "acontecimiento", que una doble recusación de la esencia y de la apariencia. Tal afirmación es consecuente con la de una inspiración estoica animando la tesis de la univocidad del ser, cuyo máximo exponente a ojos de Deleuze es Nietzsche, allende incluso Spinoza: cfr. nota número 259. Lapoujade ha advertido también «un sentido a la vez nietzscheano y estoico» en la interpretación deleuzeana del eterno retorno como "amor fati": Cfr. David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes* [2014]. Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 94. La medida de su interpretación estoica de Nietzsche es, en cualquier caso, explicitada por Deleuze en el siguiente fragmento: «Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al sin-fondo (...) En principio, Nietzsche era uno de ellos (...) Pero, aun con el riesgo de hacer hablar al fondo informe o al abismo indiferenciado (...) no se sale de la alternativa impuesta tanto por la filosofía trascendental como por la metafísica: fuera de la persona y del individuo, nada se distingue. El descubrimiento de Nietzsche está también en otro sitio, cuando, liberado de Schopenhauer y de Wagner, explora un mundo de singularidades impersonales y preindividuales, mundo al que ahora llama dionisiaco o de la voluntad de poder (...) Extraño discurso que renovaría la filosofía, y que

En la serie 25 de *Lógica del sentido*, titulada “De la univocidad”, distingue Deleuze tres determinaciones complementarias a propósito de la misma, que dilucidaremos una a una, a saber: «la univocidad del ser tiene tres determinaciones: un solo acontecimiento para todos; un solo y mismo *aliquid* para lo que pasa y se dice; un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real».²⁴⁹

De acuerdo con la primera determinación («un solo acontecimiento para todos»), debe haber un solo Acontecimiento donde todos los demás acontecimientos comuniquen, habiendo de ser entendido como *una* forma extrema que comprende la *multiplicidad* de todas las demás formas, que no se relacionan sino exteriormente a través de esa meta-forma que las abarca. Esa forma extrema es, en definitiva, la ausencia de forma del ser unívoco, género común que subsume a todas las demás formas en la medida en que, remitiendo a diferencias individuantes antes bien que específicas, no tienen existencia “real”, sino sólo modal o formal. Se opera aquí, pues, la síntesis inmediata de lo Uno y lo Múltiple en el concepto, ya propiamente deleuzeano, de Multiplicidad: la univocidad une lo Uno y lo Múltiple en un sustantivo, la Multiplicidad,²⁵⁰ que, no cesando de habitar cada cosa, se halla ligada estrechamente al manierismo descrito. En este sentido, Zourabichvili ha mostrado elocuentemente que la síntesis de lo Uno y lo Múltiple que caracteriza al ser unívoco no es sino una síntesis disyuntiva, constitutiva de un plano de inmanencia que responde como tal a una lógica de la expresión y no de la pretensión; estableciendo, en consecuencia, una selección “horizontal” o inmanente cuya medida es la potencia interna que expresa cada cosa y no la participación o la inclusión por parte de la misma de una esencia exterior:

finalmente trata el sentido no como predicado, como propiedad, sino como acontecimiento». Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 140-141. Así también, la medida de los límites de esa interpretación no es proporcionada a renglón seguido: «en su propio descubrimiento, Nietzsche entrevió (...) el medio de hollar la tierra (...) y de devolver a la superficie lo que quedaba de los monstruos del fondo y de las figuras del cielo. Pero es cierto que se impuso una exigencia más profunda (...) más peligrosa: en su descubrimiento vio un nuevo medio de explorar el fondo (...) de discernir mil voces en sí mismo, de hacer hablar a todas estas voces, con el riesgo de ser atrapado por ese fondo (...) no soportaba permanecer sobre la frágil superficie, cuyo trazado sin embargo había realizado a través de los hombres y los dioses. Reconquistar un sin-fondo que él renovaba, que ahondaba, es así como Nietzsche a su modo pereció». *Ibid.*, pp. 141-142. He aquí, en suma, el Nietzsche estoico y postkantiano en el teatro filosófico de Deleuze.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 216.

²⁵⁰ Recordemos la definición del rizoma: «siempre n-1». Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [1980]. Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 12.

El corolario de esta síntesis inmediata de lo múltiple es la exposición de todas las cosas en un mismo plano común de igualdad: "común" no tiene ya aquí el sentido de una identidad genérica [*como era la determinada por la esencia o diferencia específica en el juicio de atribución, que compartimentaba el ser en especies y ulteriormente en categorías, dando al traste con su univocidad y, por ende, con la immanencia*], sino de una comunicación transversal y sin jerarquía entre seres que solamente difieren. La medida (o la jerarquía) también cambia de sentido: no es ya la medida externa de los seres respecto de un patrón, sino la medida interior a cada uno en su relación con sus propios límites (...) esta ética del ser-igual y de la potencia se deduce de Spinoza pero más aún de Nietzsche y de su eterno retorno (DR, 60 y 376-fin). En definitiva, "el Ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada".²⁵¹

De lo dicho se sigue que más bien que con la ausencia de distribución y de jerarquía, es preciso habérselas aquí con otra clase de las mismas, que difiere a todas luces de aquélla que estaba complicada en la analogía del juicio característica de la representación, pues «sin duda hay todavía en el ser unívoco una jerarquía y una distribución»²⁵². Se trata, por una parte, de una distribución nómada en la que, en lugar de reparto de un distribuido, hay «repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos (...) distribución de errancia y aun de "delirio" en la que las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido»; consecuentemente, aquí «no es el ser el que se distribuye según las exigencias de la representación».²⁵³ Por otra parte, y del mismo modo que la distribución sedentaria que consideramos antes a propósito de la representación, la distribución nómada se corresponde con una jerarquía, si bien ésta no responde ya a una lógica trascendente de la pretensión en la que la participación o la inclusión de una esencia en tanto que instancia exterior fundamentaba aquello que se pretendía; sino a una lógica inmanente de la expresión de una potencia interna, la cual actúa como "de-fundamento" en la medida en que, pese a no constituir un principio trascendente, es también constitutiva de una necesidad. Luego:

Hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser "salta" eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo

²⁵¹ Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 105. La anotación entre corchetes es mía.

²⁵² Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 72.

²⁵³ *Ibid.*, p. 73.

hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado (...) El límite (...) ya no designa aquí lo que mantiene la cosa bajo una ley, ni lo que la termina o la separa, sino, por el contrario, aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia; la *hybris*.²⁵⁴

Huelga decir, a la luz de lo expuesto, que lo que hay en juego en esta primera determinación de la univocidad del ser es la síntesis disyuntiva en tanto que pura afirmación o exterioridad de todas las relaciones, que en lo sucesivo habrán de comunicar o resonar únicamente a través de sus mutuas diferencias; la cual asegura la inmanencia de las mismas, no imbricando unas realidades en otras de acuerdo con una lógica trascendente, y constituye ella misma el ser unívoco que es la única instancia realmente existente en el pensamiento deleuzeano: «el Uno no es más que el diferenciante de las diferencias, diferencia interna o síntesis disyuntiva»;²⁵⁵ y, asimismo, «en Deleuze, lo único que hay de real es el juego móvil de la síntesis disyuntiva como unidad inmediata de lo múltiple, o el Eterno Retorno interpretado como "el ser del devenir" (DR, 59)».²⁵⁶ Así las cosas, cabe sentenciar con Deleuze que «el ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada»;²⁵⁷ lo Múltiple y lo Uno, respectivamente, unidos de manera irrevocable en el concepto de Multiplicidad. Apenas hace falta aclarar que este plano de inmanencia constituido por la síntesis disyuntiva en tanto que operación propia del ser unívoco, que no recae como hemos visto en una distribución genérica mediante la analogía en el juicio o la disyunción exclusiva, sino que comunica de manera transversal y no jerárquica –al menos, no jerárquica al uso- una multiplicidad de seres a través de su diferencia misma, es aquél en que comunican a su vez las inversiones del platonismo en los

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

²⁵⁵ Zourabichvili, *El Vocabulario...*, cit., p. 104.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 107. Es, por ende, una selección inmanente con base en la expresión de una potencia interna lo que está en liza en las cuestiones de la univocidad del ser y de la síntesis disyuntiva, siendo la segunda la operación que conviene a la primera («la univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno»), como lógica irracional del devenir real que pertenece al acontecimiento y no nos es dada sino en el lenguaje: ambas se hallan realizadas a juicio de Deleuze, como veremos, en el eterno retorno nietzscheano. Así las cosas, si la reformulación pluralista de la esencia coincide, como hemos visto, con la interpretación de la genealogía de Nietzsche que lleva a cabo Deleuze, contraviniendo la interpretación canónica de la inversión nietzscheana del platonismo cuyo máximo representante es quizá Heidegger y volviéndola contra Kant en tanto que continuador del platonismo en la historia de la filosofía; no podemos por menos de reconocer que la reformulación de la substancia o del ser que se sigue de la filosofía deleuzeana coincide con su interpretación del eterno retorno en tanto que repetición de la diferencia o Ser del devenir, que dilucidaremos al final de este bloque. Huelga decir que las dos reformulaciones aludidas confluyen en el proyecto de esa inversión nietzscheana del platonismo tal como Deleuze la entiende y retoma.

²⁵⁷ Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 75.

ámbitos de la estética y de la dialéctica: campo virtual de individuación o campo trascendental de-subjetivado cuyo estatuto es el de la Idea-problema, donde se puede experimentar “las cosas mismas” allende los sujetos y los objetos establecidos, mediados como siempre están por una instancia trascendente o un fundamento. La forma de experimentación superior que tiene lugar en este campo es, por supuesto, el empirismo trascendental.

Es de este modo, en definitiva, como se sustrae el Ser al reparto categorial que lo jerarquizaría inevitablemente, esto es, al juicio o la acción del fundamento y a los «grandes dualismos estériles» que se siguen de ellos, preservando la inmanencia.²⁵⁸ No en vano, el eterno retorno nietzscheano es, lo veremos, interpretado por Deleuze como repetición de la diferencia o Ser del Devenir, siendo Nietzsche el único filósofo que ha logrado a sus ojos una realización por completo satisfactoria de la univocidad del ser en su pensamiento.²⁵⁹ Luego según esta primera determinación:

La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo "sentido" de todo aquello que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo (...) pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción. La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona.²⁶⁰

²⁵⁸ Sobre la jerarquía consustancial al juicio y los dos tipos de distribución, una sedentaria correspondiente ser dividido en géneros mediante la analogía en el juicio y otra nómada correspondiente al ser unívoco, cfr. *Ibid.*, pp. 69-74. Los fragmentos más destacados se hallan recogidos en la nota número 432. Acerca de la relación entre el fundamento y los dualismos estériles, cfr. Deleuze y Parnet, cit., p. 64.

²⁵⁹ «Deleuze observa que la sustancia única de Spinoza conserva todavía alguna independencia respecto de sus modos, pero "sería necesario que la sustancia se diga ella misma unos modos, y solamente unos modos" DR, 59, inversión que sólo resulta efectuada por Nietzsche, en el concepto de Eterno Retorno». Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 104. «Para que lo unívoco se convirtiera en objeto de afirmación pura, al spinozismo solo le faltaba hacer girar la sustancia alrededor de los modos, es decir, realizar la univocidad como repetición en el eterno retorno». Deleuze, *Diferencia...*, cit., pp. 445-446.

²⁶⁰ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 215. Es éste, dicho sea de paso, uno de los muchos fragmentos en la vasta producción deleuzeana que niegan la mayor explícitamente a Alain Badiou, contraviniendo bien a las claras la tesis principal sobre la que construye su, por lo demás interesante, *El clamor del ser*: Deleuze sería, a sus ojos, un continuador de Spinoza en tanto que pensador del Ser-Uno virtual cuyas actualizaciones múltiples no tendrían otro estatuto ontológico que el de simulacros o reflejos provenientes de ese esplendor originario. No podemos por menos de disentir enérgicamente de tan caprichosa interpretación, orientada como, por otra parte, creemos que está a posibilitar que el propio Badiou reivindique para sí la originalidad de haber dado lugar a una filosofía de la multiplicidad actual. Cfr. Badiou, *Deleuze. El clamor del Ser* [1997]. Buenos Aires, Manantial, 2002.

Lo que hay en liza en la segunda determinación de la univocidad del ser, «un solo y mismo *aliquid* para lo que pasa y lo que se dice», es la exterioridad de las relaciones entre los cuerpos y las proposiciones y, por ende, la inmanencia de las mismas que el ateísmo que la univocidad del ser y la síntesis disyuntiva llevan aparejado garantiza; en evidente contraposición con respecto a la fundamentación y la representación que jerarquizan estas relaciones, tanto en la metafísica como en la filosofía trascendental, haciendo de todo juicio un juicio de atribución y, por ende, un juicio de Dios (encontramos aquí, una vez más, la cuestión de la inversión del platonismo en tanto que empresa de desfundamentación).

Esta segunda determinación es, como hemos adelantado, la que halla inspiración en la equivalencia del atributo lógico y del atributo real en la irrealidad de la manera establecida por la teoría estoica de los expresables: se postula entonces el sentido-acontecimiento como una instancia de naturaleza intermedia o paradójica que lleva a cabo la síntesis disyuntiva de los cuerpos y las proposiciones, asegurando la exterioridad de las relaciones entre ambas series, y por ende, la inmanencia de las mismas. Deleuze afirmaba en este sentido que «es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice: lo atribuible a todos los cuerpos y estados de cosas y lo expresable a todas las proposiciones (...) acontecimiento y sentido»²⁶¹ y, asimismo, que el sentido-acontecimiento es «de modo inseparable (...) lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas».²⁶² De lo dicho se sigue que de acuerdo con esta segunda determinación: «el ser unívoco es la pura forma del Aion, la forma de la exterioridad que relaciona las cosas y las proposiciones»;²⁶³ afuera común a ambas donde «el porvenir deviene reserva de acontecimientos»,²⁶⁴ no siendo este ser unívoco otra cosa que pura “acontecimentalidad” o distribución nómada en el plano de singularidades pre-individuales en tanto que diferencias de intensidad implicadas por el tiempo,²⁶⁵ de ahí que la lógica del acontecimiento coincida con la del devenir real.

Ahora bien, es precisamente la síntesis disyuntiva que habrá de relacionar en lo sucesivo las series divergentes de los cuerpos y de las proposiciones en la irrealidad

²⁶¹ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 216.

²⁶² *Ibid.*, p. 50. La cursiva es mía.

²⁶³ *Ibid.*, p. 216.

²⁶⁴ Lapoujade, cit., p. 84.

²⁶⁵ Zourabichvili, *Deleuze*, cit., p. 130.

del acontecimiento o la manera, en tanto que coincidencia del atributo lógico y del atributo real, lo que descarta tanto el juicio de atribución (ES) como la inherencia en el sujeto que lleva aparejada: la lógica de la substancia-esencia, en suma. Se bosqueja entonces, en esta segunda determinación, aquella nueva lógica de cuño estoico en la que o bien el predicado ya no es de atribución o bien lo atribuido es un verbo que indica un acontecimiento, la cual habrá de ser completada con una nueva ontología que será dilucidada en la tercera determinación.

Antes de pasar a considerarla, conviene hacer hincapié en que, en la medida en que esta segunda determinación significa que es la misma cosa lo que pasa y lo que se dice, sentido-acontecimiento que es a la vez lo puro expresado en la proposición y aquello que se atribuye a los cuerpos, radica en ella la reformulación pluralista de la esencia como manera a que venimos aludiendo; puesto que, dada la síntesis disyuntiva de los cuerpos y de las proposiciones, se supone también la de la substancia y la de su esencia, que eran realidades separadas en Aristóteles en virtud del imperio del juicio de atribución y de las diferencias específicas que hace valer, compartimentando en última instancia el ser en géneros o categorías mediante la subordinación de la diferencia a la identidad en la analogía: se atribuía una substancia segunda o esencia a una substancia primera o substancia propiamente dicha, difiriendo ambas como difieren ciertamente el individuo que existe de hecho y la especie a que pertenece, propiedad esencial dada en las categorías cuya realidad antecede a la realidad substancial que subsume. En este punto, quizá la influencia más relevante de cuantas espolean el pensamiento de Deleuze sea la de Spinoza que, pese a blindar la anterioridad de la substancia con respecto a sus modos, va a concebir una relación inmediata entre la esencia (alma) y la existencia (cuerpo) que terminará por dinamitar esa anterioridad cuando caiga en manos del francés. Esta relación inmediata entre la esencia y la existencia que establece Spinoza ha sido descrita por Ferrater Mora en términos de “realismo ontológico” a propósito de la esencia:

La cuestión de referencia estuvo ligada en parte a la de la "relación" entre la esencia y la existencia. Esta relación fue concebida por Spinoza como inmediata: "Pertenece a la esencia de alguna cosa aquello que, siendo dado, pone necesariamente la cosa y que, no siendo dado, la destruye necesariamente, o aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida y que, viceversa, no puede sin la cosa ser ni ser

concebido" (Eth., II, def. ii). Esta concepción de la esencia ha sido calificada a menudo de "realista" – en el sentido ontológico de 'realista'.²⁶⁶

Luego como en ese Spinoza "tomado por el medio" de los *Diálogos*,²⁶⁷ el cuerpo, la realidad existente, se define en lo sucesivo antes bien por sus afectos («no sabemos lo que puede un cuerpo»), esto es, por los acontecimientos o las relaciones de los que es capaz, que por una esencia preestablecida que fijaría de una vez por todas su naturaleza, distribuyendo jerárquicamente el ser en categorías a través del juicio de atribución, de acuerdo con las exigencias de un fundamento o primer principio.²⁶⁸ El juicio de atribución es siempre, lo sabemos, un juicio de Dios. A él se opone el ateísmo de la síntesis disyuntiva entre los cuerpos y las proposiciones que

²⁶⁶ Ferrater Mora, cit., pp. 555-556. «Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido». Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677]. Madrid, Trotta, 2000, p. 77.

²⁶⁷ Conviene hacer notar que buena parte del interés que sin duda presenta el texto de los *Diálogos* que venimos citando, "De la superioridad de la literatura angloamericana. Parte I", reside en que se trata de un escrito de transición publicado 3 años antes de la aparición de *Mil Mesetas*, el cual adelanta en buena medida los bosquejos teóricos que tendrán lugar en el nuevo libro, relacionándolos, no obstante, con las inquisiciones que Deleuze llevara a cabo en sus obras anteriores. Recurrir a él puede, pues, ayudar a establecer la minuciosa continuidad que une desarrollos teóricos aparentemente tan dispares como los que hay, de un lado, en *Lógica del sentido y Diferencia y repetición* y, del otro, en *Mil Mesetas* e incluso en *¿Qué es la filosofía?*. En el contexto en que ahora lo manejamos, permite constatar que la nueva teoría de la individuación impersonal por "haecceidades" desarrollada en *Mil mesetas* obedece, en última instancia, a la voluntad de estudiar la individuación de las multiplicidades que pueblan el plano, de inmanencia en los dos primeros libros (ser unívoco, campo trascendental) y de consistencia en el segundo, de acuerdo con el traslado de la acción del ámbito del pensamiento al de los modos de vida culturales y socio-políticos que media entre una y otra etapa. La individuación es estudiada en la "haecceidad" es consonancia con el manierismo que venimos describiendo, pues si en lo sucesivo las entidades son acontecimientos, hemos de concebir también un nuevo tipo de individualidad inmanente que les corresponda en cuanto multiplicidades. También en esta nueva formulación de la individuación está presente el afán, en apariencia tan distante, de invertir del platonismo en tanto afirmación de los derechos del simulacro y, sobre todo, desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento. Ahondaremos en los pormenores de las transiciones descritas en los bloques IV y V.

²⁶⁸ Tal coincidencia entre la esencia y la substancia es, en suma, aquélla a que apunta ese enigmático «spinozismo encarnizado» invocado por Deleuze a propósito del agotamiento de lo posible tal y como es expuesto en *L'Épousé*. Cfr. Samuel Beckett y Gilles Deleuze, *Quad et autres pièces pour la télévision. Suivi de L'épousé par Gilles Deleuze*. París, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 57. Invocación de Spinoza por parte de Deleuze que, como agudamente ha observado Zourabichvili, sólo en apariencia puede hacerse bajo el signo de la tristeza: François Zourabichvili, "Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)", en Eric Alliez (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique. Rencontres internationales Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*. París, Synthelabo, 1996, p. 336. Lo que hay en juego en este agotamiento (de lo posible) que desborda con creces el mero cansancio (que es un agotamiento del agente que no alcanza a la posibilidad, aún disponible) es, en suma, la caducidad de lo posible en tanto que principio trascendente de la experiencia: agotado lo posible, ha de abandonárselo en provecho de lo virtual, en tanto que principio inmanente de la experiencia, condicionante virtual tan real como lo actual que condiciona, hechas coincidir la esencia (que, en adelante, es acontecimiento, manera o relación) y la substancia, como en el Spinoza radicalizado de Deleuze. Una vez más, advertimos que en Deleuze la lógica siempre lleva aparejada una ontología: la reformulación del pensar o de la esencia va de la mano de un replanteamiento del ser o de la substancia.

constituye la segunda determinación de la univocidad del ser. Se trata, también en la interpretación que Deleuze hace de Spinoza, de reemplazar el ES por el Y, la esencia por el acontecimiento o la relación:

También a él [*a Spinoza, se entiende*] hay que abordarlo por el medio y no por el primer principio (sustancia única para todos los atributos). El alma "Y" el cuerpo, nadie tuvo jamás una idea tan original de la conjunción "Y". Cada individuo, alma y cuerpo, posee una infinidad de partes que le pertenecen bajo una cierta relación más o menos compuesta. Cada individuo también está compuesto de individuos de orden inferior y entra en la composición de individuos de orden superior. Todos los individuos están en la naturaleza como en un plano de consistencia del que forman la figura completa, variable en cada momento. Y se afectan unos a otros, puesto que la relación que constituye cada uno supone un grado de fuerza, un poder de ser afectado. En el universo todo son encuentros (...) De ahí la pregunta de Spinoza: ¿Qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos es capaz? Los afectos son devenires (...) No se asombra de tener un cuerpo, sino de lo que puede el cuerpo. Y es que los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción.²⁶⁹

Hay, pues, en ese Spinoza *in medias res* de Deleuze una síntesis disyuntiva del alma y el cuerpo o de la esencia y la sustancia que “componen” a cada individuo, corolario de la coincidencia entre el atributo lógico y el atributo real adelantada por los estoicos, que va a problematizar la individuación desde el realismo ontológico descrito a propósito de la esencia: si la sustancia o el cuerpo coinciden en lo sucesivo con la esencia o el alma, siendo, por ende, la segunda inmanente a la primera, los individuos o las sustancias individuales se definirán antes bien por los acontecimientos o las relaciones de los que son capaces que por un atributo esencial que fijaría su identidad de una vez por todas,²⁷⁰ componiéndose ésta de manera variable en cada nueva ocasión; reformulación pluralista de la esencia como acontecimiento o relación (no tratándose aquí sino de las relaciones exteriores y diferenciales de vecindad que tienen lugar entre las singularidades pre-individuales

²⁶⁹ Deleuze y Parnet, cit., pp. 69-70. La anotación entre corchetes es mía.

²⁷⁰ La individuación tiene lugar en el plano de inmanencia del ser unívoco. Luego está sometida también ella misma a una síntesis disyuntiva y a una distribución nómada, esto es, hecha a través de la expresión de una potencia interna que, en vez de mantener a cada realidad dentro de sus límites (diferencia específica o esencia), la define por la potencia interna que la lleva a traspasarlos (diferencia individuante o acontecimiento): cada realidad, lo sabemos, se define antes bien por su participación de lo que ella no es (lo otro constituyente) que por una esencia fija o preestablecida.

constitutivas de las multiplicidades que habitan el plano del ser unívoco) que va a hacer de la substancia individual la «fuente viva de sus propios cambios».²⁷¹ La lógica inmanente de la expresión reemplaza, pues, a las lógicas trascendentes de la pretensión, participación platónica o inclusión aristotélica:

Cuando Spinoza dice: (...) no sabemos lo que puede un cuerpo..., No quiere convertir el cuerpo en un modelo, y el alma en una simple dependencia del cuerpo. Su empresa es mucho más sutil. Quiere eliminar la pseudo-superioridad del alma sobre el cuerpo. Hay el alma y el cuerpo, y los dos expresan una misma y única cosa: un atributo del cuerpo es también un sentido (expimé) del alma (por ejemplo, la velocidad). Y por la misma razón que no sabéis lo que puede un cuerpo, que hay muchas cosas en el cuerpo que desconocéis, que rebasan vuestro conocimiento, también hay en el alma muchas cosas que rebasan vuestra conciencia. Así pues, la verdadera cuestión es ésta: ¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos sois capaces?.²⁷²

Del fragmento anterior se sigue que Spinoza no plantea la cuestión del alma y el cuerpo constitutivos del individuo en los términos de la inversión “trivial” del platonismo, que consistiría simplemente en dar la vuelta a la jerarquía que Platón atribuía a ambos, poniendo en valor el cuerpo a expensas del alma, correspondiente como vimos al nihilismo incompleto descrito en *El crepúsculo de los ídolos*. En lugar de recaer en un error hoy tan antiguo, Spinoza pretende impugnar la trascendencia del alma con respecto al cuerpo (su «pseudosuperioridad»). El alma es inmanente al cuerpo y, en esa justa medida, las relaciones entre los dos no tienen lugar sino a través de una instancia exterior: el acontecimiento, que es expresado por ambos, siendo a un tiempo atributo “real” y atributo lógico, esto es, atributo del cuerpo y del alma («un atributo del cuerpo es también un sentido del alma»). Como los dos pisos del Barroco analizados por Deleuze en *El pliegue* a propósito del pensamiento de Leibniz, alma y cuerpo expresan también en este Spinoza encarnizado una sola y la misma cosa: el acontecimiento que relaciona ambos, haciendo coincidir la substancia con la esencia de acuerdo con las exigencias de la univocidad del ser en su segunda determinación. Así las cosas, Deleuze afirmará que la filosofía se convierte con Spinoza en «el arte de un funcionamiento, de un agenciamiento» entre heterogéneos, el alma y el cuerpo,

²⁷¹ Hay aquí, en suma, una nueva forma de entender la individuación a nivel del acontecimiento, en tanto que “haecceidad”, la cual volverá a ponerse en juego a propósito del sujeto o la substancia individual cuando nuestro pensador considere la filosofía de Leibniz. Cfr. Deleuze, *Exasperación...*, cit., pp. 296-297, 322. Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo IV.

²⁷² Deleuze y Parnet, cit., p. 71.

que compone en cada nueva ocasión una esencia plural o una manera cuyo cometido es, antes bien que definir la naturaleza fija de una substancia de acuerdo con la lógica trascendente de la pretensión, participación platónica que sitúa el alma arriba del cuerpo o inclusión aristotélica que la ubica dentro, acompañar a la substancia que “define” exponiéndose en la misma medida que ella al encuentro, el acontecimiento o la relación. El alma, la esencia, no habrá de definir en lo sucesivo en calidad de atributo invariable a un cuerpo expuesto a las veleidades del accidente; antes bien, estará tan expuesta a los encuentros y, por ende, tan sujeta a variación como el cuerpo cuya naturaleza define, constituyendo en esa justa medida un “buen principio” o un principio inmanente:

El célebre primer principio de Spinoza (una sola substancia para todos los atributos) depende de este agenciamiento, y no a la inversa. Existe un agenciamiento Spinoza: alma y cuerpo, relaciones, encuentros, capacidad de ser afectado, afectos que realizan esa capacidad, tristeza y alegría que cualifican esos afectos (...) La filosofía se convierte en el arte de un funcionamiento, de un agenciamiento (...) Spinoza el imperceptible, siempre en el medio, siempre huyendo aunque apenas se mueva (...) el alma y el cuerpo, y el alma no está ni encima ni dentro, está "con", está en el camino, expuesta (...) a todos los encuentros.²⁷³

Hay, en pocas palabras, una reformulación pluralista de la esencia, que es en lo sucesivo entendida como manera, y, a esta nueva luz, la individuación deviene por así decirlo un subgénero de la teratología: coincidentes la substancia y la esencia, el individuo existente y el género a que pertenece, en la medida en que es preciso habérselas con una individuación impersonal en la que la esencia ha sido desplazada en favor del acontecimiento, inmanente al individuo del que es principio y que lo expresa “en cuerpo y alma”; todos somos monstruos o especies de un solo individuo, de acuerdo con la ingeniosa definición de Geoffroy Saint-Hilaire.²⁷⁴ La lógica de la individuación habrá de ser, en lo sucesivo, la del contagio y no la de la filiación:²⁷⁵ se trata aquí, insistimos en ello una vez más, de una geografía o de un conjunto de relaciones horizontales (inmanencia) y no de una historia o de un asunto de orígenes y

²⁷³ *Ibid.*, p. 72.

²⁷⁴ Cfr. Andrea Torrano, “La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico”, en *Ágora. Papeles de Filosofía* 34, no. 1 (2015): p. 90.

²⁷⁵ Cfr. “Devenir intenso, devenir animal, devenir imperceptible”, en Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, cit., pp. 247-248.

destinaciones (trascendencia que actúa en la inmanencia, como en Platón). Corre, ciertamente, un poco de aire.²⁷⁶

Huelga decir que esta teoría de la individuación impersonal concebida por Deleuze al abrigo del pensamiento de Spinoza resulta inseparable del tránsito de una etapa a otra en el pensar deleuzeano,²⁷⁷ de ahí el interés singular que arroja el texto de los *Diálogos* (1977) que venimos considerando en tanto que escrito de transición entre los desarrollos teóricos llevados a cabo en *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969) y los que tendrían lugar ulteriormente en *Mil mesetas* (1980): de un lado, hay tanto el afán de invertir el platonismo y de recusar en consecuencia el imperio del sistema de la representación en filosofía a partir de los conceptos de diferencia y repetición, nuevos “fundamento” ontológico y principio trascendental, como la teoría metafísica del lenguaje en la que, bajo una marcada influencia tanto estoica como estructuralista, se trata de dar razón de la producción del sentido en el lenguaje en un marco no representativo, la cual se lleva a cabo partir de una instancia cuya naturaleza es intermedia o paradójica que hace resonar las series heterogéneas de los cuerpos y de las proposiciones en una superficie “metafísica” del sentido propuesta como campo trascendental desubjetivado, la cual es entendida en última instancia como plano de inmanencia del pensamiento;²⁷⁸ del otro, hay la reinscripción de esta problemática propiamente metafísica en el dominio de las realidades culturales y socio-políticas con el propósito de dar lugar, como afirma Lapoujade, a un gigantesco inventario de los modos de poblamiento de la tierra, abatiendo las series heterogéneas del libro anterior en el plano de consistencia de la naturaleza (la tierra se erige en el plano de inmanencia de esta nueva dimensión) para dar lugar a los dos segmentos del agenciamiento que estratifica la superficie terrestre, distribuyéndola en individuos, géneros, especies, jerarquías... Formas de contenido y

²⁷⁶ «La escritura no tiene otra finalidad: el viento (...) extraer de la vida lo que puede ser salvado (...) extraer del acontecimiento lo que no se agota en la efectución. Extraer del devenir lo que no se deja fijar en un término (...) Corre un poco de aire. Y uno traza una línea tanto más fuerte cuanto que es abstracta (...) quiere decir: devenir-animal, pero a condición de que el animal (...) devenga también otra cosa: bloque, línea, sonido, color de arena - línea abstracta. porque todo lo que cambia pasa por esa línea: agenciamiento (...) ¿Acaso sabéis qué animal estáis deviniendo, y sobre todo, lo que deviene él en vosotros, la cosa o la entidad de Lovecraft (...) toda una jauría en vosotros, a la búsqueda de qué, un viento de brujas?». Deleuze y Parnet, cit., pp. 84-85.

²⁷⁷ Ulteriormente, la cuestión de la individuación impersonal será retomada en relación con los pensamientos de Foucault (1986) y Leibniz (1988), cuando Deleuze se interese por el replanteamiento de la subjetivación en el marco de una lógica y una ontología del acontecimiento. Abordaremos cada uno de estos temas en los capítulos III y IV.

²⁷⁸ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 143.

formas de expresión.²⁷⁹ De un lado, hay, pues, la afirmación de la multiplicidad que era silenciada por el sistema de la representación en filosofía; del otro, la realización de esa multiplicidad en el pensamiento, que trasciende la mera crítica filosófica de la representación con la que estaban todavía comprometidos tanto *Diferencia y repetición* como *Lógica del sentido* para dar lugar a un pensamiento “afirmativo” de la multiplicidad.²⁸⁰ La introducción de *Mil mesetas*, titulada “Rizoma”, no deja lugar a dudas al respecto.²⁸¹ Volveremos sobre esta cuestión en el bloque IV.

Por otra parte, a pesar de estar ya implícita en el fragmento de *Lógica del sentido* a que referimos aquí la interpretación del campo trascendental desubjetivado que constituye la superficie metafísica del sentido como un plano de inmanencia (nota 278), conviene aclarar que la palabra “plano” no será empleada en este sentido hasta que la inspiración estructuralista que gobierna esta etapa del pensamiento deleuzeano, de acuerdo con la cual el ámbito de lo trascendental es entendido aún como un campo subyacente, deje paso al maquinismo característico de *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*.

No en vano, el estructuralismo supuso una extrapolación a otros ámbitos del conocimiento, como la etnología, de una constatación realizada por Ferdinand de Saussure a propósito de la lingüística, a saber: que antes bien que como una realidad substancial, la lengua ha de ser entendida como una forma, constituyendo un sistema de diferencias cada uno de cuyos elementos adquiere su valor (“sentido”) en función de la posición que ocupa en el mismo. De ello se sigue que «la lengua no comporta ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino sólo diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema».²⁸² En pocas palabras, el sentido no es “dado” como pensaba la tradición, sino producido por un código o una estructura subyacentes a la lengua. El cariz de esta apropiación puede ponderarse atendiendo al siguiente fragmento de Lévi-Strauss:

²⁷⁹ En el bloque IV veremos cómo el agenciamiento, que es el concepto que toma el relevo del simulacro en el pensamiento de Deleuze, constituye una selección inmanente (expresión y no pretensión) que es rigurosamente consecuente con lo estipulado en los conceptos de univocidad del ser, síntesis disyuntiva y eterno retorno como realización de ambas. La inversión del platonismo tiene, como venimos defendiendo, una sombra más alargada de lo que se suele pensar en el pensamiento deleuzeano y, como en Nietzsche, es suscitada ante todo como respuesta al problema del nihilismo negativo en tanto que se sigue del fracaso de la selección trascendente.

²⁸⁰ Esta necesidad de no limitarse a la crítica filosófica de la representación, sino de extraer las consecuencias de la misma tanto en el ámbito del pensamiento (teoría) como de la praxis (práctica), es señalada también por Deleuze en la célebre entrevista que mantuvo con Foucault, titulada “Los intelectuales y el poder”: cfr. nota 762 (capítulo IV).

²⁸¹ Cfr. cita 725 (capítulo IV).

²⁸² Cfr. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916]. París, Payot, 1971, pp. 166-169. La traducción es mía.

Tanto en lingüística como en etnología, la generalización no se funda en la comparación sino a la inversa (...) es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres.²⁸³

Volviendo a Deleuze, pueden rastrearse en este período de su obra alusiones explícitas a un problema o una dimensión subyacentes que coinciden con las condiciones de la experiencia real.²⁸⁴ Asimismo, nuestro filósofo es igualmente tajante respecto al alcance del aparente aplanamiento que supondría el creciente protagonismo de la superficie metafísica del sentido en esta etapa de su pensamiento cuando sentencia que, pese a que «las singularidades o potenciales aparecen en la superficie», «la energía superficial no está localizada en la superficie, sino ligada a su formación y reformación», es decir, al sin-fondo en cuanto profundidad subyacente a la que se arrebatara una consistencia toda vez que se alcanza a constituir una superficie.²⁸⁵

No es, pues, desdeñable la alusión a una profundidad subyacente presente todavía en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, por mucho que se la subordine a la superficie: podríamos entonces concluir que Deleuze hace valer todavía aquí la profundidad presocrática tan cara a Nietzsche para atenuar la querencia estoica por la superficie y conjugarla así con las exigencias del estructuralismo (cfr. nota número 248). Sin embargo, a partir de *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*, toda profundidad es recusada en favor de un estricto aplanamiento, que se corresponde con el plano de inmanencia de la naturaleza (plano de consistencia o tierra) y los agenciamientos que lo estratifican, haciendo coincidir, como veremos, la radicalización de la crítica trascendental y la ontología en el pensamiento deleuzeano y, en última instancia, el campo problemático o campo trascendental de-subjetivado que daban razón del primer tema con el ser unívoco que hacía lo propio con el segundo, tanto en *Diferencia y Repetición* como en *Lógica del sentido*.²⁸⁶

²⁸³ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* [1958]. Barcelona, Paidós, 1995, p. 68.

²⁸⁴ Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., pp. 248, 347.

²⁸⁵ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 136-138.

²⁸⁶ Da razón del aplanamiento descrito, que certifica el viraje al maquinismo, el siguiente fragmento: «Un agenciamiento no conlleva ni infraestructura y superestructura, ni estructura profunda y estructura superficial, sino que aplanan todas sus dimensiones en un mismo plan de consistencia en el que actúan las presuposiciones recíprocas y las inserciones mutuas». Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, cit., p. 94.

Por último, a propósito de la tercera determinación de la univocidad («un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real») cabe señalar que se trata aquí de la nueva ontología que ha de hacerse cargo del destierro de las lógicas de la esencia que se seguía de la segunda determinación: abolido el juicio de atribución en tanto que juicio de Dios, la ontología deviene paradójica y comprende también a las insistencias en tanto que virtualidades inefectuales en sentido estricto (recuérdense a este respecto aquellos «objetos apátridas» de los que hablaba poéticamente Meinong, como “el círculo cuadrado”, a los que es preciso atribuir una cierta existencia no susceptible de efectuación):²⁸⁷ se formula entonces un extra-ser como Ser que comprende lo imposible, lo posible y lo real, es decir, tanto el ámbito de las existencias o efectuaciones (lo real) y de los principios trascendentes que pueden formularse elevando un calco de las mismas al dominio de lo trascendental o figurando simplemente posibilidades de realización por parte de los agentes (lo posible: «Dios es lo originario o el conjunto de toda posibilidad», «cuando realizamos lo posible es en función de ciertos objetivos, proyectos y preferencias: me pongo los zapatos para salir y las pantunflas para quedarme»)²⁸⁸ como el de lo estrictamente inefectuable (lo imposible: se trata del acontecimiento en su vertiente problemática, Idea virtual que es fuente de singularidades pre-individuales y constituye la única idealidad en rigor, constituyéndose en principio inmanente que no semeja a lo condicionado puesto que no reviste forma individuada alguna).²⁸⁹

No hace falta que insistamos en el hecho de que las tres determinaciones de la univocidad del ser que hemos analizado por separado se hallan, en realidad, meticulosamente imbricadas las unas en las otras en el pensamiento de Deleuze, como evidencia elocuentemente el siguiente fragmento:

Puro decir y puro acontecimiento, la univocidad pone en contacto la superficie interior del lenguaje (insistencia) con la superficie exterior del ser (extra-ser). El ser unívoco insiste en el lenguaje y sobreviene a las cosas; mide la relación interior del

²⁸⁷ Sobre la naturaleza ajena a la existencia de los objetos con los que trata la matemática; el estatuto “más allá del ser y del no-ser” de los llamados “objetos absurdos”, como el círculo cuadrado, y la distinción entre la metafísica y la “teoría del objeto” que establece el autor en virtud de la inexistencia de los objetos sobre los que versa la segunda disciplina, cfr. Alexius Meinong, *Teoría del objeto* [1904]. México D. F., Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1981, pp. 10, 16, 46.

²⁸⁸ Beckett y Deleuze, cit., p. 58. Las traducciones de este texto son mías.

²⁸⁹ «De un acontecimiento basta ampliamente con decir que es posible, puesto que no adviene sin confundirse con nada y abolir lo real que pretende. No hay existencia más que posible (...) la disyunción se ha vuelto incluida, todo se divide, pero en sí mismo, y Dios, el conjunto de lo posible, se confunde con Nada, donde cada cosa es una modificación». *Ibid.*, pp. 59-60.

lenguaje con la relación exterior del ser. Ni activo ni pasivo, el ser unívoco es neutro. es él mismo extra-ser, es decir, este mínimo de ser común a lo real, lo posible y lo imposible. Posición en el vacío de todos los acontecimientos en uno, expresión en el sinsentido de todos los sentidos en uno, el ser unívoco es la pura forma del Aion, la forma de la exterioridad que relaciona las cosas y las proposiciones.²⁹⁰

Resumamos: los estoicos ponen la primera piedra para reemplazar la inclusión en el sujeto del juicio de atribución (ES) y la disyunción exclusiva que se sigue de ella por la impersonalidad del acontecimiento o la relación (Y) y la síntesis disyuntiva que llevan aparejada; pues frente a la relación de trascendencia que se establece en la inclusión, donde un sujeto incluye un atributo en tanto que esencia y excluye en virtud de ello a otros sujetos, surge ahora una exterioridad de las relaciones en tanto que relación inmanente que vincula cada realidad antes bien con un otro constituyente (diferencia individuante o acontecimiento) que con una identidad ya dada o establecida de una vez por todas (diferencia específica o esencia).²⁹¹ En un poemario no menos profundo que hermoso, Chantal Maillard ha expresado con envidiable elocuencia este aspecto, complicado también en la inversión del platonismo de la que los estoicos fueron pioneros:

Platón desterró a los artistas por temor a que/ mostraran que lo-que-ocurre/ no tiene correlato ideal/ que cada ser no participa de su idea sino/ al contrario, de todo aquello que él no es./ Censuró a Homero porque permitía la/ metamorfosis, el llanto de los héroes y la risa de los dioses.²⁹²

En esas metamorfosis, esos llantos y esas risas sepultados en tanto que simulacros por la metafísica platónica bajo la pesada losa de la representación late, de acuerdo con lo anterior, un incuestionable vitalismo común al acontecimiento y al empirismo trascendental, que vincula ambos temas en el proyecto, netamente más

²⁹⁰ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 216.

²⁹¹ Este matiz, como tantos otros, no escapó a la perspicacia de Zourabichvili: «La singularidad es a la vez *preindividual* e *individuante* (DR, 317-27). Los propios individuos no son singulares, aunque se constituyan “en la vecindad de” ciertas singularidades, de modo que están originariamente en relación con otra cosa (DR, 154 y sig.; LS, 136; MP, 314-5, 321, 457 y sig., 507 y sig.). De ahí una definición inmanente del individuo por sus afectos [*haecceidad*], antes que por su forma o su figura separada. ¿A que soy sensible? ¿Por qué cosa soy afectado? Sólo experimentando conozco mis propias singularidades (MP, 314; SPp, 166)». Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., pp. 130-131. La anotación entre corchetes es mía.

²⁹² Chantal Maillard, *Matar a Platón*. Barcelona, Tusquets Editores, 2004, pp. 39-43.

amplio, de la inversión del platonismo.²⁹³ Esta idea es reiterada por Deleuze en otro lugar, a propósito de la escritura como agente del devenir, declaraciones en las que, yendo aún más allá, llega a hacer de este vitalismo el “leitmotiv” de su pensamiento bajo el tema filosófico de una teoría de los signos y el acontecimiento:²⁹⁴

Hay un profundo vínculo entre los signos, el acontecimiento y la vida, el vitalismo. Es la potencia de una vida no orgánica (...) todo cuanto he escrito -al menos así lo espero- ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento.²⁹⁵

Bajo el gobierno de la representación, la vida es “atrapada” en los sujetos y los objetos, sometida al Dios de la metafísica o al Hombre de la filosofía trascendental que la menoscaba igualmente en cuanto que deidad secularizada. Al desplazar la esencia en favor del acontecimiento y, por ende, el juicio de atribución (ES) y la disyunción exclusiva en provecho de la exterioridad de las relaciones que caracteriza a la síntesis disyuntiva (Y), la inversión deleuzeana del platonismo libera el pensamiento y la vida del sujeto y el objeto, desembocando en esa «forma de experimentación superior» que no se halla, como veremos, sujeta ya a tales coordenadas.

No en vano, esa «potencia de una vida no orgánica» a la que alude frecuentemente Deleuze remite a los devenires que no se dejan aprisionar en el organismo, constituyendo un genuino vitalismo que nada tiene que ver con la supervivencia orgánica o individual: poner en comunicación tales devenires allende los organismos o individuos establecidos es el papel que juega en el pensamiento del francés la llamada “línea abstracta”, que es una línea de Aion, «línea frenética de variación (...) libera una potencia de vida que el hombre corregía, que los organismos encerraban, y que la materia expresa ahora como el rasgo, el flujo o el impulso que la atraviesa (...) Esa fuerza vital propia de la abstracción traza el espacio liso».²⁹⁶

²⁹³ Cfr. Deleuze y Parnet, cit., pp. 66-67. El fragmento a que remitimos aquí ha sido reproducido parcialmente en la nota número 365.

²⁹⁴ No creemos que el afán que anima la inversión del platonismo y la filosofía del acontecimiento tal y como las venimos describiendo sea otro, afán que reconocemos también con nitidez en la voluntad tanto de describir los “movimientos aberrantes” en cuanto que lógicas irracionales como de liberarlos que Lapoujade atribuye a Deleuze.

²⁹⁵ Gilles Deleuze, *Conversaciones. 1972-1990* [1990]. Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 228.

²⁹⁶ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 505. Esta línea se vincula con el eterno retorno como doble selección inmanente, del ser y del pensar, («la repetición como potencia») y, por ende, con una acción libre que únicamente concierne al sujeto en la medida en que lo trasciende, elevándolo del

Depositario de este vitalismo, el devenir no concierne, pues, a los términos, sujeto u objeto, sino a esas relaciones con un otro constituyente que tienen lugar tanto entre las singularidades pre-individuales constitutivas de las multiplicidades que habitaban el plano del ser unívoco en *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*, siendo en sentido estricto aquellas mezclas de cuerpos sin medida que producen el sentido en tanto que efecto incorporal, como en el agenciamiento en cuanto que línea abstracta que da razón de la individuación en el plano de consistencia de la tierra a partir de *Mil mesetas*: «devenir-animal, pero a condición de que el animal (...) devenga también otra cosa: bloque, línea, sonido, color de arena - línea abstracta, porque todo lo que cambia pasa por esa línea: agenciamiento».²⁹⁷ De lo dicho se sigue que la línea abstracta es antes bien agenciamiento de heterogéneos, mezcla de cuerpos y signos, en el plano de consistencia de la tierra que realidad homogénea, discontinua e idéntica a sí misma: en pocas palabras, da antes bien razón de un devenir-otro que es constitutivo de la propia identidad, problematizándola en la medida en que la hace depender de una esencia plural (acontecimiento o manera que comunica con todos los demás acontecimientos sobre esta línea de Aion), que de una identidad ya dada o establecida, realidad re-presentada, la cual participa de la Idea o incluye una esencia que le es atribuida.

El devenir libera, en suma, las potencias de la vida allende el organismo, de acuerdo con la siguiente máxima: «convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la conciencia»,²⁹⁸ la cual podría corresponderse *mutatis mutandis* con la inversión del platonismo en los ámbitos de la estética y la dialéctica -lo sensible y lo inteligible- tal y como la hemos definido.

acontecimiento que se efectúa en él al puro acontecimiento, inefectuable, del espacio liso o el plano de consistencia (tal es el sentido de la “contraefectuación”, en su vertiente tanto ética como política): «tiene la potencia de expresión y no la forma, tiene la repetición como potencia y no la simetría como forma. en efecto, gracias a la simetría los sistemas rectilíneos limitan la repetición (...) y mantienen la dominación orgánica de un punto central (...) desencadenar la potencia de repetición como una fuerza maquina que multiplica su efecto y prosigue un movimiento infinito es lo propio de la acción libre, que procede por desfase, descentramiento, o cuando menos por movimiento periférico: un politeísmo desfasado más bien que un antitetismo simétrico. No habrá, pues, que confundir los rasgos de expresión que describen un espacio liso, y que se conectan con una materia-flujo, con las estrías que transforman el espacio, lo convierten en una forma de expresión que cuadrícula la materia y la organiza». *Ibid.*, p. 504.

²⁹⁷ Deleuze y Parnet, cit., p. 85.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

Sirvan, para terminar, la siguiente cita y unas últimas consideraciones como corolario de lo expuesto a propósito de la recepción del manierismo estoico por parte de Deleuze:

Las verdaderas entidades son acontecimientos, no conceptos. Pensar en términos de acontecimiento no es fácil. Tanto más difícil cuanto que el mismo pensamiento se convierte entonces en acontecimiento. Pocos hay, salvo los estoicos y los ingleses, que hayan pensado así. Entidad = acontecimiento, da pánico, pero también mucha alegría.²⁹⁹

Hay implícito, pues, en la inversión estoica del platonismo un manierismo que conmueve la ontología y la lógica aristotélicas, esto es, el ser o la realidad substancial y la esencia, sujeto y predicado de la atribución: se postula un mundo de acontecimientos incorporales relacionados entre sí en inextricable trabazón anterior a toda substancia y, consecuentemente, la esencia es reformulada de modo pluralista o entendida como “manera”.³⁰⁰ Extinta la identidad del sujeto sobre la que se cimentaba la predicación atributiva, la substancia, la esencia o el atributo han de ser reformulados de modo pluralista, entendidos en lo sucesivo como una “manera de ser” o un acontecimiento que desbordan la distinción aristotélica esencia-accidente, recusándola: no habiendo de ser confundidos con la antigua esencia de acuerdo con un impulso dogmático, tampoco han de ser asimilados al accidente siguiendo un afán empirista.³⁰¹ En tanto diferencia individuante, la singularidad preindividual reemplaza a la substancia compartimentada en categorías por las diferencias específica y genérica: tal es la consecuencia del desplazamiento de la esencia en favor del acontecimiento como única idealidad y fuente de singularidades que, lo sabemos, caracteriza a la inversión del platonismo. La manera o el acontecimiento son, pues, una «esencia nómada» que nos da el modo de ser de una realidad en devenir, caracterizada por lo cambiante de las relaciones que la constituyen: como

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 76.

³⁰⁰ Hay que hacer notar que, como ha señalado Sean Bowden, la filosofía estoica termina, sin embargo, por reducir el sentido-acontecimiento a una instancia subyacente de naturaleza substancial, a saber: el cuerpo y el nombre de Zeus. Sin pasar por alto esa precisión, nuestro análisis apunta, pues, al sendero abierto por el estoicismo que Deleuze recorre, esta vez sí, hasta sus últimas consecuencias. Cfr. Bowden, cit., p. 11.

³⁰¹ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 85. El fragmento a que referimos ha sido reproducido en la cita número 194.

adelantábamos al comienzo, los estoicos alumbran, en suma, una nueva lógica para una nueva ontología.³⁰²

Este manierismo del objeto radica, asimismo, en esa identidad en lo irreal -que en Deleuze no es irreal, sino virtual o no actual-³⁰³ del atributo lógico y el atributo de las cosas, acuñada por los estoicos: ya no hay ser ni esencia, sino multiplicidades y maneras. Se afirma aquí un manierismo o un pluralismo de la realidad "objetiva", que es Afuera y no "mundo verídico o exterior" (mundo re-representado). Lo que encontramos, en suma, bajo la identidad aparentemente pacificadora de la representación, concepto que dice la esencia de la cosa, es el pluralismo o la multiplicidad del manierismo, que de ahora en adelante habrá de habitarla: «el predicado se opone, en el manierismo, al atributo fijo y sólido de la substancia. Por el contrario, es una fuente viva de cambio»;³⁰⁴ «lo Múltiple no es un adjetivo que aún esté subordinado a lo Uno que se divide o al Ser que lo engloba. Se ha convertido en sustantivo, en una Multiplicidad que no cesa de habitar cada cosa».³⁰⁵ Esta última afirmación, realizada por Deleuze a propósito del empirismo trascendental que se sigue de la recusación del fundamento en la inversión del platonismo, evidencia una vez más la ligazón entre el manierismo que consideramos en este apartado y el empirismo trascendental que abordaremos en el siguiente.

Ahora bien, si, de acuerdo con lo expuesto, la ontología en Deleuze lleva siempre aparejada una lógica, la tematización de las entidades como acontecimientos ha de suponer una nueva tematización del pensamiento, entendido también como acontecimiento. El siguiente fragmento de *Mil mesetas* no deja lugar a dudas con

³⁰² Se trata de esas esencias nómadas y, sin embargo, rigurosas a las que Deleuze y Guattari aluden en *Mil Mesetas*, situándolas en el plano de consistencia: «En ese plan de consistencia se inscriben: las haecceidades, acontecimientos, transformaciones incorporales aprehendidas por sí mismas; las esencias nómadas o difusas, sin embargo rigurosas (...)». Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas...*, cit., p. 516. La identificación del acontecimiento incorporal con las esencias nómadas que presumimos en la argumentación resulta, asimismo, particularmente evidente en este fragmento.

³⁰³ Aquí radica quizá la diferencia entre las interpretaciones del estoicismo que llevan a cabo Bréhier y Deleuze. En el marco de la filosofía deleuzeana se piensa la realidad con el par de conceptos virtual-actual, en el que lo inactual, las insistencias virtuales que son principio inmanente de las existencias actuales, son tan reales como aquello que las actualiza: el ámbito del Ser es consecuentemente desplazado en favor de ese aliquid que comprende también, y aun principalmente, a las insistencias, de manera que la ontología es reformulada a la par que la lógica. Por el contrario, Bréhier parece atenerse en su estudio al par conceptual posible-real, en el que los principios caen fuera del ámbito de lo real, de modo que, confinados en el ámbito de la lógica, no dan lugar a un replanteamiento de la ontología, siendo la filosofía estoica continuista con el realismo que había caracterizado a la tradición de la filosofía en la Antigüedad.

³⁰⁴ Deleuze, *Exasperación...*, cit., p. 322.

³⁰⁵ Deleuze y Parnet, cit., p. 67.

respecto a la presencia de este nuevo abordaje del pensamiento en la filosofía deleuzeana, el cual estaba ya presupuesto en la segunda definición de la inversión del platonismo que hemos considerado (desplazar la esencia en favor del acontecimiento):

Un pensamiento que se enfrenta a fuerzas exteriores en lugar de recogerse en una forma interior, que actúa por etapas en lugar de formar una imagen, un pensamiento-acontecimiento, haecceidad, en lugar de un pensamiento-sujeto, un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema, un pensamiento que recurre a un pueblo en lugar de tomarse por un ministerio. ¿Acaso es un azar si cada vez que un "pensador" [*privado*] lanza así una flecha, siempre hay un hombre de Estado [*profesor público*] que le aconseja y amonesta y quiere fijar una "meta"? Jacques Rivière no duda en responder a Artaud: trabaje, trabaje, todo se arreglará, llegará a encontrar un método y a expresar adecuadamente lo que con todo derecho piensa ("Cogitatio universalis") (...) Pero lo peor no es eso: lo peor es cómo los propios textos de Kleist, de Artaud, acaban convirtiéndose en un monumento e inspiran un modelo a imitar mucho más insidioso que el otro, para todos los tartamudos artificiales y los innumerables calcos que pretenden equipararse a ellos.³⁰⁶

Este pensamiento-acontecimiento tiene, al menos, dos concreciones en la filosofía deleuzeana. De un lado, se trata del pensamiento sin imagen cuya caracterización más acabada se encuentra en el capítulo III de *Diferencia y repetición*, que, no presuponiendo de antemano lo que significa pensar para evitar cimentar el pensamiento en un fundamento abstracto, es antes bien violencia o conmoción ejercida sobre el pensamiento "espontáneo" por un signo de origen sensible (afuera y

³⁰⁶ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas...*, cit., p. 383. Las anotaciones entre corchetes son mías. La distinción entre el "pensador privado" o "filósofo-cometa" y el "profesor público" es tomada por Deleuze de Nietzsche, correspondiéndose el primero con aquél que ejerce un pensamiento sin imagen que es forzado a pensar por fuerzas exteriores y el segundo con quien piensa al abrigo de un método y de una imagen del pensamiento preconcebida (imagen dogmática), sirviendo, por ende, a los intereses fijados en los valores establecidos de cada época. De un lado, hay, pues, los filósofos que se saben funcionarios de la historia o custodios de los valores en curso, aglutinados bajo «la extraña declaración de Leibniz: (...) producir nuevas verdades, pero sobre todo "sin invertir los sentimientos establecidos" (...) desde Kant hasta Hegel, en suma, el filósofo se ha comportado como un personaje civil y piadoso, que se complacía en confundir los fines de la cultura con el bien de la religión, de la moral o del Estado»; del otro, aquellos filósofos-cometas que, como Nietzsche, «supieron hacer del pluralismo un arte de pensar, un arte crítico», entendiéndolo que, opuesta al método, «la cultura (...) es una violencia sufrida por el pensamiento, una formación del pensamiento bajo la acción de fuerzas selectivas (...) los griegos no hablaban de método, sino de paideia; sabían que el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar. Incluso Platón distinguía lo que obliga a pensar y lo que deja el pensamiento inactivo». Cfr. Gilles Deleuze, "Nueva imagen del pensamiento", en *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Barcelona, Anagrama, 1998. Especialmente, las páginas de los fragmentos citados: 147, 150, 153.

no “mundo exterior”) que el ejercicio natural de una facultad (*cogitatio natural universalis*). De modo que:

No es seguro que el pensamiento (...) pueda ser referido, como en el cogito cartesiano, a un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles, que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario.³⁰⁷

Del otro lado, es la explicación estrictamente inmanente y materialista de la propia filosofía como acontecimiento o encuentro proporcionada en *¿Qué es la filosofía?*, de acuerdo con la cual el pensamiento filosófico tiene lugar en el agenciamiento cuando convergen una desterritorialización relativa o histórica de inmanencia (como la caída del Imperio Bárbaro que da lugar a la polis griega) y una desterritorialización absoluta que prolonga la anterior hasta entrar en contacto con el plano de inmanencia del pensamiento, relacionando el pensamiento (hasta entonces sabiduría o religión) con las condiciones de posibilidad materiales o de hecho de la filosofía (“autoctonía” de la polis griega como medio de inmanencia, “phylia” o gusto por la asociación que deviene en rivalidad al entrar en conflicto las pretensiones de los asociados en la medida en que se dirigen a unos mismos objetos –mujer, senado, magistratura, Olimpiadas...- y “doxa” o consecuente predominio de la opinión en la sociedad de amigos libres e iguales) y, en definitiva, antes bien con una idiosincrasia geográfica que con una esencia invariable, pues cada filosofía se modulará en función de las singularidades que distingan a la tierra en que arraigue, siempre y cuando encuentre en ella las condiciones materiales de posibilidad descritas.³⁰⁸ Huelga decir que esta segunda concreción presupone la primera, en tanto que explicación cultural y socio-política del pensamiento que no menoscaba el carácter “acontecimental” del ejercicio del pensar que en aquélla se bosqueja.

A pesar de lo expuesto en este apartado, a las filosofías de la representación les quedaría aún el subterfugio de atribuir el manierismo estoico, en tanto que pluralismo del objeto, a la diversidad de puntos de vista correspondientes a los

³⁰⁷ Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 185.

³⁰⁸ Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, "Geofilosofía", en *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona, Anagrama, 1997. Gilles Deleuze, "Platón, los griegos", en *Crítica y clínica* [1993]. Barcelona, Anagrama, 1996.

diferentes sujetos, desembocando en aquel relativismo inconciliable que, al menos desde Platón, ha hecho las veces de pretexto casi infalible para reinstaurar la trascendencia en filosofía.³⁰⁹ Y, en suma, para hacer valer con respecto a cada sujeto un punto de vista único a expensas del pluralismo; conciliable, por supuesto, con el punto de vista de los demás sujetos, merced a un compromiso ora con la realidad de las cosas (metafísica) ora con la objetividad del conocimiento (filosofía trascendental). De ahí que Deleuze termine por interesarse en Leibniz a este respecto, como veremos a continuación.

1.2. El manierismo leibniziano: un perspectivismo no relativista.

Por su parte, Leibniz, a quien Deleuze titubea entre atribuir la primera gran lógica del acontecimiento en la historia de la filosofía (como hace en *Lógica del sentido*) o la segunda (como termina por hacer en *El pliegue*, reconociendo en mayor medida la labor de los pensadores estoicos),³¹⁰ lleva a cabo un replanteamiento decisivo de la noción de substancia individual por cuanto considera, bajo una cierta inspiración estoica, que los predicados o acontecimientos están incluidos en la noción individual de aquellas cosas que acontecen:

Leibniz va a retomar, va a inspirarse en esta lógica del acontecimiento y va a darle una orientación nueva. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma, que no es en absoluto estoica, de que los acontecimientos —o predicados o relaciones, todo eso es igual— están incluidos en la noción individual de aquellas cosas que acontecen. Ése es el aporte fundamental de Leibniz a una lógica del acontecimiento.³¹¹

No hemos de olvidar que, ya en *Diferencia y repetición*, Deleuze planteaba implícitamente esta cuestión a propósito del pensador alemán; sin hacer, no obstante, mención al acontecimiento: hablará en su lugar de diferencias, puntos singulares o singularidades preindividuales en tanto que propiedades del *continuum* universal que constituye el mundo en esta filosofía.

Conviene no perder de vista que Deleuze se interesaba entonces en Leibniz como en uno de los superadores, junto a Hegel, de la representación orgánica que

³⁰⁹ Cfr. *Ibid.*

³¹⁰ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 206. Deleuze, *El pliegue...*, cit., p. 73.

³¹¹ Deleuze, *Exasperación...*, cit., p. 190.

Aristóteles había instaurado en filosofía allende las conquistas de Platón, en provecho de la representación orgánica. Es en este sentido que ambos pensadores llevan la representación al infinito, si bien mientras que Hegel lo hará a través de lo infinitamente grande, partiendo de lo esencial como género infinitamente escindido que suprime en consecuencia la escisión en la especie, identificándose el género consigo mismo y con la especie (todo que es él mismo y la parte); Leibniz, que juzga indeseable cualquier confusión entre Dios y las criaturas, se precave, en cambio, contra tal exceso y:

Parte de lo inesencial, del movimiento, de lo desigual, de lo diferente. Lo inesencial, en virtud de lo infinitamente pequeño, se enuncia ahora como especie y como género y se termina, por tal razón, en la “cuasi especie opuesta”: esto significa que no contiene a lo otro en esencia, sino sólo en propiedad, como caso.³¹²

De un lado, se distinguen, pues, en la filosofía leibniziana las mónadas o sustancias individuales en tanto que realidad esencial o metafísica; del otro, un *continuum* de puntos físicos singulares o mundo que «precede por derecho (...) la constitución de estas esencias individuales (lo cual equivale a decir que los puntos relevantes son a su vez singularidades preindividuales)».³¹³ A este respecto, la novedad sin par del planteamiento de Leibniz radica en que va a hacer pasar estas realidades, el *continuum* y la mónada, una dentro de la otra, siguiendo unos procesos de plegado o envolvimiento y desplegado o desarrollo que se corresponden, respectivamente, con las dos leyes que conviven sin contradecirse en el principio de razón suficiente, a saber: la ley de continuidad que rige el mundo y el principio de los indiscernibles que gobierna las mónadas. Y ello de modo que:

Lo inesencial no designa en este caso lo que carece de importancia, sino, por el contrario, lo más profundo, la trama, el *continuum* universal, aquello de que están hechas, finalmente, las esencias mismas (...) En efecto, Leibniz nunca percibió (...) contradicción alguna entre la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles. Una rige las propiedades, las afecciones o los casos completos; el otro, las esencias comprendidas como nociones individuales enteras. Es sabido que cada una de estas nociones enteras (mónadas) expresa la totalidad del mundo; pero lo hace ciertamente desde una cierta relación diferencial y alrededor de ciertos puntos relevantes

³¹² Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 86.

³¹³ *Ibid.*, p. 89.

correspondientes a esta relación. En este sentido, las relaciones diferenciales y los puntos notables indican ya en el continuo (...) los centros de envolvimiento (...) efectuados por las esencias individuales.³¹⁴

Luego se da la paradoja de que el mundo preexiste a las mónadas que lo expresan y, sin embargo, no existe fuera de ellas; las mónadas, a su vez, remiten al mundo expresado como a aquello que las constituye en tanto que *continuum* de singularidades preindividuales o diferencias individuantes. Si atendemos a la distinción leibniziana entre “lo completo” y “lo entero” a que Deleuze alude en el fragmento anterior, siendo en el cálculo infinitesimal lo completo la ecuación que determina la curva y lo entero la curva misma, nos será fácil deducir tanto el carácter virtual del mundo o “caso completo” como la naturaleza actual de la mónada o “noción individual entera”:³¹⁵ tales matizaciones a propósito del modo de ser del mundo y de las mónadas explican la paradoja en la medida en que se antepone la existencia virtual del mundo, bajo la forma de la ley de continuidad, a la existencia actual de la mónada regida por la ley de los indiscernibles. No en vano, la inherencia de los predicados virtuales en el sujeto se halla subordinada a la composibilidad del mundo que expresan a través de sus predicados respectivos el conjunto de las mónadas o sujetos actualmente existentes: tal es la contestación que da Leibniz al problema del mal, de acuerdo con la consabida fórmula según la cual Dios no ha creado a Adán pecador, sino el mundo en que Adán pecó; que es, pese a todo, el mejor de los mundos posibles en la medida en que presenta el máximo de composibilidad y, por ende, de continuidad. Es, en pocas palabras, un superlativo de diferencia o de relación aquello que define el mejor de los mundos posibles, no la ausencia de males.³¹⁶

De lo dicho se sigue, como adelantamos, que con la vice-dicción que opera en el principio de razón suficiente, merced a la convivencia de las leyes de continuidad y de los indiscernibles, Leibniz hace pasar el mundo dentro de las mónadas (pliegue), dando lugar a diferentes puntos de vista coexistentes, cada uno de los cuales está determinado por la región del mundo expresada con claridad por la mónada

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 88-89.

³¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 87-88.

³¹⁶ «La inherencia de los predicados en cada sujeto supone la composibilidad del mundo expresado por todos estos sujetos: Dios no ha creado a Adán pecador, sino primero el mundo en el que Adán pecó. Lo que define la composibilidad de cada mundo es sin duda la continuidad, y si el mundo real es el mejor, lo es en la medida en que presenta un máximo de continuidad en un máximo de casos, en un máximo de relaciones y de puntos relevantes». *Ibid.*, p. 89.

correspondiente (diferencia finita); y las mónadas dentro del mundo (despliegue), resolviendo tales puntos de vista en el mundo del que todos provienen, fondo oscuro o confuso que condiciona la claridad anterior (diferencia infinita). O, en otros términos, la diferencia infinita dentro de la finita y viceversa.³¹⁷ Se transita, pues, en las dos direcciones del manierismo heredado de los estoicos al perspectivismo típicamente leibniziano.³¹⁸ Asimismo, mientras que la representación finita comandada por Aristóteles era la de una forma impuesta a una materia que escapaba al alcance del fundamento, subordinando la diferencia ignota complicada en la segunda a la identidad de la primera, el afán de colonizar lo infinito por parte de la representación se concreta ahora en un fundamento omnímodo:

La representación infinita (...) comprende el todo, es decir, el fondo como materia prima y la esencia como sujeto (...) vincula a la vez la esencia y el fondo y la diferencia entre ambos, con un fundamento o razón suficiente. La mediación misma se ha convertido en fundamento.³¹⁹

Ahora bien, pese a que Deleuze cree que Leibniz va más lejos que Hegel en el desafío de llevar la representación al infinito,³²⁰ no por ello alcanza a salir de la encrucijada de la representación que atenazaba, como vimos, la tentativa de Aristóteles, subordinando la diferencia a la identidad en el concepto, la analogía en el juicio, la oposición en el predicado y la semejanza en la percepción. En este sentido, el principio de razón suficiente es entendido aún como fundamento, en la medida en que, subordinado como en última instancia está a la convergencia de las series

³¹⁷ «La diferencia finita está determinada en la mónada como región del mundo expresada con claridad [*punto de vista*]; la diferencia infinitamente pequeña como el fondo confuso que condiciona dicha claridad. De estas dos maneras, la representación orgánica mediatiza la determinación, la transforma en un concepto de la diferencia asignándole una “razón”». *Ibid.*, p. 90. La anotación entre corchetes es mía.

³¹⁸ «En el continuum de un mundo componible, las relaciones diferenciales y los puntos relevantes determinan, pues, centros expresivos (esencias individuales) en los cuales, cada vez, el mundo entero se rodea de un cierto punto de vista. A la inversa, estos centros se despliegan y desarrollan restituyendo el mundo y desempeñando entonces el papel de simples puntos relevantes y de “casos” en el continuum expresado. La ley de continuidad aparece aquí como una ley de las propiedades o de los casos del mundo, una ley de desarrollo que se aplica al mundo expresado, pero también a las mónadas mismas en el mundo; el principio de los indiscernibles es un principio de las esencias, un principio de envolvimiento que se aplica las expresiones, es decir, a las mónadas y al mundo en las mónadas. Ambos lenguajes no dejan de traducirse uno en el otro. Los dos juntos relacionan la diferencia, a la vez como diferencia infinitamente pequeña y como diferencia finita, con la razón suficiente en tanto fundamento que selecciona, es decir que elige el mundo mejor». *Ibid.*, p. 90.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 90.

³²⁰ «No se dirá que Leibniz va menos lejos que Hegel; hay en él incluso una profundidad mayor, más orgismo o delirio báquico, en el sentido en que el fondo goza de una mayor iniciativa». *Ibid.*, p. 91.

(composibilidad), «no se desprende del principio de identidad como presupuesto de la representación», no siendo ésta otra que la «identidad del mundo y del yo [*Moi*] (...) concebida como analítica bajo la forma de lo infinitamente pequeño».³²¹

Así las cosas, sentencia Deleuze que en Leibniz, como en Hegel, «la diferencia queda subordinada a la identidad, reducida a lo negativo, encarcelada en la semejanza o la analogía», achacándole al “falso delirio preformado” de la representación infinita los mismos defectos que lastraban a la representación orgánica, a saber: confundir el concepto de la diferencia con la diferencia en el concepto.³²²

Luego establecido en *Diferencia y repetición* el límite que contiene al leibnizianismo dentro de la representación, la composibilidad en tanto que remite a un principio de razón suficiente entendido aún como fundamento, Deleuze integrará en su propio pensamiento ese descubrimiento «en la idea clara finita» de «la inquietud de lo infinitamente pequeño»,³²³ es decir, esa iniciativa sin precedentes de un sin-fondo diferencial en cuyas singularidades preindividuales se encuentra la razón de los individuos constituidos: no en vano, como veremos, el empirismo trascendental deleuzeano se inspira más en Leibniz que en el propio Hume, oponiendo junto a los postkantianos Maimon y Cohen esa inquietud de lo infinitamente pequeño a la aparente pacificación del trascendental kantiano, mero condicionante extrínseco de la experiencia posible que no alcanza a dar razón de la génesis de los individuos y, por ende, de la experiencia real.

Posteriormente, en *Lógica del sentido*, Deleuze retomará la figura de Leibniz en relación ya explícita con el acontecimiento, vislumbrando en el alemán a su primer gran teórico, por cuanto que descubre las relaciones expresivas de composibilidad e imposibilidad como aquéllas que son específicas de los acontecimientos, cuya casi-causalidad ideal excede a todas luces la causalidad física de la que al cabo provienen en tanto efectos incorpóreos. No siendo reductibles a la identidad y la contradicción, tales relaciones nos sitúan, como veremos, en la antesala del uso afirmativo de la disyunción o síntesis disyuntiva.

Desde esta nueva óptica, Deleuze deduce de la subordinación de la inherencia de los predicados en el sujeto o mónada a la composibilidad del mundo expresado por

³²¹ *Ibid.*, p. 91.

³²² *Ibid.*, p. 92.

³²³ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 206.

el conjunto de las mónadas planteada ya en *Diferencia y repetición* la prevalencia del acontecimiento con respecto al predicado; así como, en consecuencia, la de las relaciones expresivas de composibilidad e imposibilidad que rigen la lógica de los acontecimientos frente a las relaciones de identidad y contradicción que hacen lo propio con la de los predicados. Acontecimientos composibles dan lugar, por ende, a predicados inherentes a la substancia individual; siendo, una vez más, el ámbito de lo preindividual aquél que da razón de los individuos constituidos. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas respecto a lo dicho:

Leibniz tiene pues una viva conciencia de la anterioridad y la originalidad del acontecimiento respecto del predicado. La composibilidad debe ser definida (...) a un nivel preindividual por la convergencia de las series que forman las singularidades de acontecimientos que se extienden sobre líneas ordinarias. La imposibilidad debe ser definida por la divergencia de tales series.³²⁴

Ahora bien, también en *Lógica del sentido* salen al paso las limitaciones del planteamiento de Leibniz con que nos habíamos topado ya en *Diferencia y repetición*; si bien, ahora lo hacen en el marco de la lógica del acontecimiento descubierta por su filosofía. Los mismos presupuestos teológicos que contenían el leibnizianismo dentro de la representación lastran ahora la lógica leibniziana del acontecimiento, hasta hacer de la imposibilidad un principio negativo o de exclusión: la disyunción o la divergencia son usadas por el filósofo alemán para excluir unos acontecimientos de otros. En consecuencia, se somete a los acontecimientos a una lógica que les es ajena, la lógica de la contradicción y de la identidad que gobernaba las relaciones entre predicados, según habíamos establecido anteriormente: el uso negativo de la imposibilidad es, en suma, a todas luces espúreo y no tiene otro cometido que el de restaurar la teología del predicado en esta nueva dimensión con fines evidentemente regresivos. La composibilidad del Dios que selecciona el mejor de los mundos posibles impide, pues, a Leibniz captar la lógica, más “profunda”, del juego ideal de los acontecimientos puros en la que «la divergencia de las series o la disyunción (...) son por el contrario afirmadas como tales».³²⁵

Este uso negativo de la imposibilidad o lógica de la disyunción exclusiva contiene el perspectivismo típicamente leibniziano en que la inclusión había trocado

³²⁴ *Ibid.*, p. 206.

³²⁵ *Ibid.*, p. 207.

el manierismo estoico, al hacerlo “pasar” dentro del sujeto, en el marco de la representación: hay, ciertamente, diferentes puntos de vista... Pero de la misma ciudad. El perspectivismo es afirmado a condición de conjurar el manierismo, restaurando un “mundo verdadero” en tanto que principio identitario al que subordinar la diferencia entre perspectivas: cada sujeto tiene un punto de vista propio y es posible decidir entre los mismos gracias a la existencia correlativa de un mundo unitario. Deleuze entiende entonces que será preciso “corregir” los desvaríos teológicos de Leibniz con el ateísmo de Nietzsche, dando lugar al fin a un perspectivismo no neutralizado que exceda por igual el compromiso ontológico con la realidad de las cosas de la metafísica y el compromiso epistemológico con la objetividad del conocimiento del idealismo trascendental en que se hace fuerte la representación:

Ya Leibniz nos había enseñado que no hay puntos de vista sobre las cosas, sino que las cosas, los seres, eran puntos de vista. Pero sometía los puntos de vista a reglas exclusivas de modo que cada uno sólo se abría a los otros en la medida en que convergían: los puntos de vista sobre la misma ciudad. Con Nietzsche, al contrario, el punto de vista se abre a una diferencia que afirma: es otra ciudad la que corresponde a cada punto de vista (...) Y siempre otra ciudad en la ciudad.³²⁶

Luego con su invitación a hacer de la salud un punto de vista vivo de la enfermedad y de la enfermedad un punto de vista vivo de la salud, Nietzsche alcanza la lógica de disyunción inclusiva o síntesis disyuntiva, de acuerdo con la cual cada uno de los términos conduce hasta el otro a través de la afirmación de la distancia que los separa: «la diferencia deja de ser un principio de exclusión, la disyunción deja de ser un medio de separación, lo imposible es ahora un medio de comunicación».³²⁷ En la medida en que ahora lo imposible comunica en lugar de separar, habitamos un “caosmos” en lugar de un mundo («es otra ciudad la que corresponde a cada punto de vista») y el sujeto es lo que va de punto de vista en punto de vista, individuándose él mismo correlativamente («y siempre otra ciudad en la ciudad»). La misma suerte correrá Dios, primer principio de la distribución sedentaria y la jerarquía de la pretensión, que tampoco resiste el envite de la síntesis disyuntiva:

³²⁶ *Ibid.*, p. 209.

³²⁷ *Ibid.*, p. 209.

La forma de Dios, como Kant ha visto tan bien, asegura la disyunción tomada en su uso exclusivo o limitativo. Pero cuando la disyunción accede al principio que le da un valor sintético y afirmativo en sí misma, el yo, el mundo y Dios encuentran una muerte común (...) La divergencia de las series afirmadas forma “un caosmos” y no ya un mundo; el punto aleatorio que las recorre forma un contra-yo, y no ya un yo; la disyunción puesta como síntesis troca su principio teológico por un principio diabólico.³²⁸

Esta síntesis disyuntiva o disyunción incluida opera por medio de una “instancia paradójica” (o “precursor oscuro”) en tanto que «punto aleatorio con dos caras impares que recorre las series divergentes (...) y las hace resonar por su distancia»; dando lugar a un centro ideal de convergencia perpetuamente descentrado (o “movimiento forzado”) que no hace sino afirmar la divergencia y, con ella, a cada una de las series entre las que media.³²⁹ Incluida la disyunción en cada serie, éstas hallarán su identidad antes bien en otro constituyente –acontecimiento o relación “horizontal”: contagio- que en un principio trascendente –esencia o relación “vertical”: filiación- del que se siga una identidad dada o establecida de una vez por todas: en lo sucesivo, «cada cosa se abre al infinito de los predicados por los que pasa, a la vez que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo. La exclusión de los predicados [*disyunción exclusiva*] es sustituida por la comunicación de los acontecimientos [*síntesis disyuntiva*]». ³³⁰

A esta nueva luz, el ateísmo de la síntesis disyuntiva que constituye la lógica que le es propia al acontecimiento muestra su obediencia a un principio “diabólico” de distribución nómada y jerarquía de la potencia, característico, como vimos, de la univocidad del ser; cuyo cometido no era otro que el de sustraer la materia del ser al fundamento o primer principio y a su acción, la repartición del juicio, que opera mediante disyunciones exclusivas. En resumen, Deleuze explicita en *Lógica del sentido* la naturaleza de un leibnizianismo sin Dios -esto es, sin sujeción a la composibilidad- que implícitamente ya había hecho suyo en *Diferencia y repetición*, asimilándolo a la síntesis disyuntiva.

³²⁸ *Ibid.*, pp. 211-212. Procede recordar que la distribución nómada y la jerarquía de la expresión de una potencia interna que le corresponde eran ya invocadas en *Diferencia y repetición* bajo la forma de una distribución «más demoníaca que divina». Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 74. Para más información al respecto, cfr. nota 432.

³²⁹ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 209-210.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 209-210.

Conviene hacer hincapié en el hecho de que, si bien Deleuze vislumbra en el estructuralismo una manifestación de la lógica de la síntesis disyuntiva como aquella que es propia de las relaciones expresivas que tienen lugar entre acontecimientos, tal lógica no se agota en el funcionamiento de la estructura, como evidencia el hecho de que el francés despejará, años después, este mismo “procedimiento” en otros ámbitos teóricos que no obedecen ya a una inspiración estructuralista.

Luego en un primer momento la síntesis disyuntiva dará lugar, de acuerdo con el post-estructuralismo de *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969), tanto a la selección inmanente operada en lo real por el eterno retorno o la repetición que da lugar a los simulacros –sistemas donde lo diferente se relaciona con lo diferente a través de la diferencia misma- en el ámbito de la estética, constituyendo el campo trascendental de naturaleza problemática que es a un tiempo principio genético y diferencial de la experiencia real y reformulación de la dialéctica (primer libro);³³¹ como, ulteriormente, a la producción del sentido en el lenguaje en un marco radicalmente no representativo, mediante el concurso del sentido-acontecimiento en tanto que instancia de naturaleza intermedia o paradójica (segundo libro).³³² Años después, Deleuze despejará nuevamente el “procedimiento” de la síntesis disyuntiva allende el estructuralismo, en el contexto del maquinismo característico de *Mil mesetas* (1980), adivinando en ella la manera en que se comunican los dos segmentos del agenciamiento para dar lugar al cambio sociopolítico, merced a la iniciativa de la forma de expresión que, habida cuenta de su naturaleza lingüística, expresa el acontecimiento en este nuevo marco teórico.³³³ Así como, finalmente, en *El pliegue*, donde el alma y el cuerpo o los dos pisos del barroco que se distinguen en la mónada comunicarán de manera inmanente a través del acontecimiento que ambos expresan, bosquejándose la reformulación del sujeto que es preciso acometer en el marco de una lógica y una ontología generalizadas del acontecimiento.³³⁴

De lo expuesto podemos concluir que, si bien Deleuze cree ver en el estructuralismo una puesta en obra de la síntesis disyuntiva en una determinada etapa de su pensamiento, tal lógica no es indisociable de la inspiración estructuralista, como evidencia el hecho de que esté presente también en su filosofía cuando, a partir de *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*, ésta obedece a una inspiración maquínica que renuncia al

³³¹ Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., pp. 182-188.

³³² Cfr. Deleuze, "Serie 8ª. De la estructura", en *Lógica...*, cit.

³³³ Cfr. "Postulados de la lingüística", en Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit.

³³⁴ Cfr. Deleuze, *El pliegue...*, cit.

sentido en provecho del funcionamiento o el uso. Sí es indisociable, en cambio, del acontecimiento que actúa a modo de instancia de naturaleza intermedia o paradójica en todos y cada uno de los planteamientos aquí invocados; por ende, también lo es del lenguaje. Luego la síntesis disyuntiva es ante todo, como venimos defendiendo, la operación propia de la univocidad del ser, cuya función primera es sustraer éste al fundamento y a su acción, la repartición llevada a cabo por el juicio. En esa medida, esta lógica del devenir real que no nos es dada sino en el lenguaje, es también, y por derecho, la lógica del acontecimiento, en contraposición con la lógica de la disyunción exclusiva que pertenece a la esencia. En el capítulo IV, dedicado al acontecimiento, consideraremos en detalle el modo de operar de esta lógica de la síntesis disyuntiva en la producción del sentido en el lenguaje, la puesta en variación de los agenciamientos que da lugar al cambio sociopolítico y la comunicación inmanente del alma y el cuerpo en la mónada leibniziana. En el siguiente apartado, dedicado al empirismo trascendental, haremos lo propio en el contexto del campo trascendental de naturaleza problemática y el eterno retorno, donde se integran las enseñanzas que nuestro pensador extrae del manierismo estoico y el perspectivismo leibniziano, a propósito de los cuales realizaremos aquí unas últimas consideraciones a modo de síntesis.

En la exposición precedente ha quedado explicitado el principal aporte de Leibniz a la lógica estoica, que da carta de naturaleza a su propia filosofía del acontecimiento, a saber: la problematización de la individuación del sujeto complicado en ese mundo de acontecimientos incorporeales a través del concepto de inclusión. Los acontecimientos están incluidos en la substancia individual o el sujeto en tanto que constituyen la predicación en su conjunto o el mundo, que cada mónada contiene en sí como un fondo del que extraer las maneras o los predicados particulares que convienen a su punto de vista, habida cuenta de la exterioridad de las relaciones que se observa entre las distintas mónadas, de acuerdo con la consabida fórmula según la cual no tienen “puertas” ni “ventanas”. Así las cosas, Deleuze entiende que en el pensamiento de Leibniz:

El mundo es acontecimiento, y, como predicado incorporeal (= virtual), debe estar incluido en cada sujeto como un fondo, del que cada uno extrae las maneras que corresponden a su punto de vista (aspectos). El mundo es la predicación misma, las maneras son los predicados particulares, y el sujeto, lo que pasa de un predicado a

otro como de un aspecto del mundo a otro [o, lo que es lo mismo, como de un punto de vista a otro].³³⁵

Lo que hay en juego en la lógica leibniziana del acontecimiento es, pues, el estatuto que conviene en lo sucesivo al sujeto o a la substancia individual, asumida una ontología generalizada del acontecimiento.

En el bloque IV retomaremos, como hemos adelantado, esta cuestión a propósito de la reformulación del concepto de acontecimiento en la filosofía de Deleuze que tiene lugar en *El pliegue*, en estricta correspondencia con los bosquejos que le ocuparon en sus libros anteriores. Bástenos por ahora con remarcar la existencia de un manierismo común a los estoicos y a Leibniz, el cual se opone al esencialismo ora de Aristóteles ora de Descartes. Asimismo, conviene remarcar lo siguiente: en los estoicos, el manierismo concierne al mundo, que es antes bien un mundo de acontecimientos incorporales que de cosas; en Leibniz, en cambio, el manierismo concierne ante todo al sujeto, mónada o substancia individual, cuyas maneras de ser se corresponden con los predicados o acontecimientos –o, mejor dicho, con una porción de los mismos expresada con claridad– que, como en los estoicos, conforman el mundo.

El hecho de que el planteamiento de Leibniz gire en torno al sujeto determina el principal aporte del manierismo leibniziano a aquél que estaba presente ya en los estoicos, recusando la distinción substancia-esencia de la filosofía aristotélica en provecho, lo hemos dicho, de una nueva lógica y una nueva ontología: el manierismo de Leibniz es también un asunto de perspectiva, en la medida en que problematiza la individuación del sujeto a la par que la individuación del objeto.³³⁶ No en vano, el sujeto es en Leibniz lo que “pasa” de un predicado a otro o de un punto de vista a otro, expresando la totalidad del mundo desde el punto de vista dado en los predicados que lo constituyen; por lo que, habida cuenta de que pese a no relacionarse

³³⁵ *Ibid.*, p. 73. La anotación entre corchetes es mía.

³³⁶ Zourabichvili opone con acierto este particular leibnizianismo de Deleuze, el del manierismo “perspectivista”, a lógica y la ontología que la representación lleva aparejadas, las cuales complican la asunción de un punto de vista único para cada sujeto; conciliable, por supuesto, con los demás puntos de vista merced a un compromiso con la realidad de las cosas (metafísica) o con la objetividad del conocimiento (idealismo trascendental): «el pensar desplaza la posición subjetiva: no es que el sujeto pasee su identidad entre las cosas [*punto de vista único para cada sujeto*], sino que la individuación de un nuevo objeto no es independiente de una nueva individuación del sujeto. Este último va de punto de vista en punto de vista, pero en lugar de dar *sobre* cosas supuestamente neutras y exteriores, esos puntos de vista son los *de* las cosas mismas». Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 50. La anotación entre corchetes es mía.

entre ellas todas las mónadas expresan el mismo mundo desde una determinada perspectiva, el punto de vista habrá de pertenecer en lo sucesivo a la “verdad” de las cosas.

Con el manierismo estoico las “cosas” pasaban a ser acontecimientos y la lógica establecía relaciones entre acontecimientos; con el leibniziano, la verdad de las “cosas-acontecimientos” pasa a ser además cuestión de perspectiva. Si, reformulada como “maneras”, la naturaleza de la cosa es cambiante, variando conforme a una esencia plural que la define a cada momento, hay desde luego en la filosofía estoica un pluralismo que concierne a las entidades o a la realidad objetiva, que es, por ende, acontecimiento en sentido estricto. El manierismo estoico es, pues, un pluralismo del objeto (con la caída del día, el árbol pasa, por ejemplo, de “verdear” a “azulear”).

¿Qué aporta, entonces, Leibniz a este marco teórico? En la medida en que el manierismo leibniziano complica también al sujeto, la multiplicidad objetiva que se seguía del estoicismo pasa a ser función del punto de vista, él mismo también plural, de modo que cada uno se individúa en cada ocasión al despejar una determinada “veta” de esa realidad plural (el daltónico se individualará como tal al ver quizá el paso de un “azulear” a otro “azulear” más oscuro), que es por definición «ontológicamente una y formalmente múltiple» (una «pura luz blanca» contiene en sí todo el espectro de los colores, cuya actualización o individuación “objetiva” es inseparable de una individuación de sujeto correlativa, esto es, de un punto de vista). En Leibniz, el pluralismo estoico deviene, en suma, un perspectivismo que difiere a todas luces del relativismo. Perspectivismo de cuño leibniziano que, levemente “corregido” con Nietzsche, inspirará decisivamente a Deleuze en su formulación del empirismo trascendental:

El desafío deleuziano es el siguiente: concebir una jerarquía dentro de un marco relativista o lo que es equivalente, concebir un perspectivismo no relativista. Deleuze insiste en la necesidad de no confundir la idea banal y contradictoria de una verdad que varía según el punto de vista, y la idea -debida a Leibniz y a Nietzsche- de una verdad relativa al punto de vista, habida cuenta de que los puntos de vista, cualesquiera sean, no valen unos por otros (*Le pli*, 27, 30). En un primer momento, se pluraliza el sentido según los puntos de vista; luego, uno de los sentidos es

seleccionado como verdad superior.³³⁷

No es, pues, que la verdad varíe en función del punto de vista, lo que abocaría al relativismo; sino que el punto de vista pertenece en lo sucesivo a la verdad, dando lugar a un perspectivismo no relativista.

De acuerdo con lo expuesto, no se trata ni en Leibniz ni en los estoicos de una doble recusación de la esencia y de la apariencia como la que Deleuze atribuye a la filosofía trascendental kantiana;³³⁸ en la medida en que renunciaba a todo compromiso con la realidad de las cosas, distinguiéndose en esa medida de la antigua metafísica –en Kant hay, de un lado, el fenómeno que es función del sujeto trascendental ante el que se manifiesta y el noúmeno que se sustrae a la manifestación; del otro, una cosa en sí allende ambos que es a todas luces incognoscible, concesión última de la filosofía dogmática al escepticismo humeano-. En todos estos casos, se trata antes bien de una reformulación pluralista de la esencia tal y como la venimos considerando que de una impugnación de la esencia y la apariencia;³³⁹ la misma que Deleuze juzga complicada en la genealogía nietzscheana, que es a un tiempo principio genético de la experiencia real y reformulación de la dialéctica, y que resulta, como vimos, animada por un afán neokantiano heredero –ahora lo sabemos- tanto de los estoicos como, más acusadamente, de Leibniz y de Maimon.³⁴⁰ Tal afirmación va en detrimento de aquellas interpretaciones de Nietzsche que, como la de Heidegger, creen ver en la inversión del platonismo formulada en el sexto estadio de “Historia de un error” (*El crepúsculo de los ídolos*) una doble recusación de este tipo;³⁴¹ pues, como sabemos, la inversión deleuzeana del platonismo consiste más bien en desplazar la esencia a favor del acontecimiento o la manera: «en todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el

³³⁷ *Ibid.*, p. 74.

³³⁸ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 195.

³³⁹ La ambivalencia de Deleuze a propósito de la esencia puede rastrearse, al menos, a lo largo de tres referencias: la aceptación que muestra hacia ella en *Proust y los signos*; el rechazo matizado de *Diferencia y Repetición*, que contempla la necesidad de justificarse si se quiere seguir manteniendo el término, pues la aceptación acrítica del mismo resulta ya inaceptable; la reformulación pluralista de la misma, presente ya de manera evidente en las «esencias nómadas y, sin embargo, rigurosas» de que se habla en *Mil Mesetas*.

³⁴⁰ Como hemos señalado, Deleuze hace una interpretación “estoica” de la inversión del platonismo en Nietzsche, de acuerdo con la cual hay una reformulación pluralista de la esencia como acontecimiento o manera, en lugar de doble recusación de la esencia y la apariencia. Tal afirmación es consecuente con la de una cierta inspiración estoica animando la tesis de la univocidad del ser, cuyo máximo exponente es Nietzsche, que arrojamamos páginas atrás. Cfr. Nota número 247.

³⁴¹ Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche I* [1961]. Barcelona, Destino, 2000, pp. 190-191.

único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo [*es decir, a la esencia*].³⁴²

Ahora bien, ¿cómo se articulan estos manierismos, estoico y leibniziano, en el proyecto filosófico de Deleuze, una vez que ha quedado establecido que se trata de una conmoción que la filosofía del acontecimiento provoca en la lógica y la ontología que llevan aparejadas tanto la metafísica como la filosofía trascendental, oponiendo un manierismo al compromiso ontológico con la realidad (mundo verídico) de la metafísica y un perspectivismo al compromiso epistemológico con la objetividad del conocimiento (fenómeno) del idealismo trascendental; esto es, recusando la fundamentación trascendente del pensamiento y, por ende, las dos formas principales que el sistema de la representación ha adoptado en la historia de la filosofía, movidos por un afán antiplatónico que, como sabemos, no persigue sino un restablecimiento de la inmanencia? Habremos de buscar respuesta a esta pregunta en el empirismo trascendental deleuzeano.

2. De la inversión del platonismo al empirismo trascendental.

2.1. Empirismo trascendental e inversión del platonismo.

El primer libro de Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (1953), tiene por objeto la filosofía de Hume.³⁴³ Constituye un intento de volver a pensar el empirismo, cuyo secreto es a ojos de nuestro pensador algo propio de la filosofía misma en la medida en que suscita una nueva imagen de la relación entre el pensamiento y la experiencia o entre lo inteligible y lo sensible. Es en este sentido que Deleuze afirmará lo que sigue en *Nietzsche y la filosofía*, tendiendo un primer puente entre estas consideraciones y las que realizamos en el apartado anterior:

Y, a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son la misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico,

³⁴² Deleuze, *Conversaciones...*, cit., p. 225. La anotación entre corchetes es mía.

³⁴³ Cfr. Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del Anti-Edipo* [1953]. Barcelona, Granica Editor, 1977.

inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo.³⁴⁴

Para el joven Deleuze, el tránsito de Hume desde la certeza cartesiana a un mundo de creencias probables supone el punto de partida de un cambio mucho mayor en la imagen misma de lo que es hacer filosofía y de la clase de relaciones que tal quehacer establece con otras disciplinas.

En este sentido, Deleuze constataba ya en su estudio sobre Hume que el “yo” no es algo dado, sino constituido mediante el hábito a partir de un mundo indeterminado (para el filósofo escocés, la subjetividad no es sino un haz de percepciones que adquiere unidad en el tiempo gracias a la memoria), es decir, un extraño tipo de ficción difícil de disipar por cuanto que es la ficción de nosotros mismos y de nuestro mundo: del sujeto y el objeto, en suma. Luego «si hay un sujeto, éste se constituye en lo dado, según el problema que planteaba Deleuze desde su primer libro, *Empirismo y subjetividad*»;³⁴⁵ siendo el sujeto, a sus ojos, una realidad a todas luces segunda o derivada, en modo alguno primera, dada o inmediata: y ello hasta el punto de que llegará a afirmar que «el fondo del espíritu es el delirio (...) azar, indiferencia».³⁴⁶ La misma suerte correrá, huelga decirlo, el “mundo objetivo” con que el sujeto se halla correlacionado. Arriba así el francés a la posibilidad de vislumbrar entidades en la experiencia anteriores a los sujetos y los objetos, en el ámbito que luego llamaría “campo trascendental de-subjetivado” y, finalmente, “plano de inmanencia”, correspondiente a este empirismo trascendental característico de su pensamiento.

En respuesta a Hume, Kant convirtió la filosofía en un vasto tribunal de la razón que se habría de ocupar, como vimos, de las condiciones de la experiencia posible, comprometiéndose antes bien con la objetividad del conocimiento garantizada por los juicios sintéticos a priori que con la realidad de las cosas, lo cual determinaba el paso de la antigua metafísica a la más reciente filosofía trascendental, allende tanto del empirismo como del racionalismo.³⁴⁷

³⁴⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 11.

³⁴⁵ Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 81.

³⁴⁶ Deleuze, *Empirismo...*, cit., p. 13.

³⁴⁷ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento* [1790]. Madrid, Antonio Machado Libros, 2003. David Hume, "De la norma del gusto" [1757], en *Ensayos morales, políticos y literarios*. Madrid,

Contraviniendo a Kant e inspirándose hasta cierto punto en Hume, pero sobre todo en Leibniz, Deleuze propone una filosofía de la experimentación que radicaliza la crítica trascendental de acuerdo con un afán marcadamente postkantiano, un “empirismo superior” que habría de sobrevivir al kantismo y arraigar en el pensamiento posterior.³⁴⁸ A fin de sobreponerse tanto a la falta de radicalidad en que desembocaba la crítica trascendental kantiana a causa de la asunción de una perspectiva del mero condicionamiento extrínseco y, por ende, abstracto para dar razón de la experiencia como a la dicotomía empírico-trascendental a que tal planteamiento aboca, Deleuze formula el nuevo empirismo como un experimentalismo que, en lugar de preguntarse por las condiciones de la experiencia posible (trascendental que recae en trascendencia: la del sujeto, bajo la forma lógica del yo [*Je*]), se interroga a propósito de las condiciones genéticas y diferenciales de la experiencia real;³⁴⁹ que se corresponden, en definitiva, con las condiciones de la emergencia de lo nuevo.³⁵⁰ En palabras de William James, se trata de «un empirismo no de las cosas hechas, sino de las cosas en gestación», que asume en consecuencia una perspectiva preindividual como la única capaz de dar verdadera razón de los individuos constituidos.³⁵¹

Trotta, 2011. Las diferencias entre los enfoques de ambos autores se acusan significativamente en el ámbito del gusto estético: la figura humeana del “juez en bellas artes” que deviene capaz de juzgar sobre la belleza con alcance universal (instruyéndose a través de su experiencia individual) contrasta bien a las claras con la formulación kantiana del “juicio estético”, cuyas condiciones de posibilidad descansan en el postulado de un sujeto trascendental. De un lado, se adivina el elitismo propiamente burgués, radicado en la actividad del sujeto particular; del otro, el universalismo formalista (“trascendental”) característico de la Ilustración, que es mera condición de posibilidad de una incierta efectación empírica, como las declaraciones de derechos universales.

³⁴⁸ Un estudio solvente del empirismo trascendental deleuzeano en relación con sus fuentes filosóficas, no siempre explicitadas, puede encontrarse en Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. París, Presses Universitaires de France, 2009.

³⁴⁹ A propósito del reproche que Deleuze dirige a Kant por elaborar una crítica inmanente de la razón o una crítica de la razón a través de la razón misma, permaneciendo en las condiciones extrínsecas de la experiencia posible en lugar de descender a las condiciones genéticas y diferenciales de la experiencia real, como hicieron Nietzsche (genealogía: voluntad de poder) y Bergson (intuición: Duración-Memoria), e invocando, por ende, un condicionante exterior a la experiencia condicionada que permanece finalmente indiferente a ella: cfr. Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., pp. 129-130. Gilles Deleuze, *El bergsonismo* [1966]. Madrid, Cátedra, 1987, pp. 23-24.

³⁵⁰ Cfr. Daniel Smith, "The conditions of the new", *Essays on Deleuze*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012.

³⁵¹ William James, *A pluralistic universe*. Nebraska, Nebraska University Press, 1996, p. 263. Es en este sentido que Deleuze afirmará que «las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo». Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 215. La verdadera crítica trascendental en que consiste el empirismo deleuzeano no calca lo trascendental de lo empírico, luego constituye las condiciones de una creación genuina. Hemos reproducido el fragmento en cuestión en la cita número 96.

En lo sucesivo, la filosofía dejará de ser, pues, para Deleuze la corrección del error o la rectificación de la opinión de los hombres, como en los tribunales ora platónico ora kantiano, y tratará de dar razón de aquello que en la experiencia es anterior a los sujetos y los objetos, de acuerdo con sus interpretaciones del manierismo estoico y el perspectivismo leibniziano tal y como las hemos considerado, que arraigarán de este modo en su propio pensamiento. Este viraje tiene, asimismo, lugar bajo el signo de una certeza: la filosofía es ante todo creación de conceptos y, por ende, lo peor que le puede pasar a un pensador no es equivocarse, sino caer en la irrelevancia o la trivialidad. La labor propiamente filosófica será entonces antes bien la crítica genealógica de inspiración nietzscheana, «principio de una génesis interna», en tanto que selección inmanente del sentido y el valor (interpretación y evaluación, respectivamente) que la selección trascendente que tenía lugar tanto en la dialéctica platónica como en el proceso kantiano;³⁵² y ello puesto que en el paso de los segundos a la primera se juega, como hemos visto, la radicalización tanto de la crítica del fundamento como de la crítica trascendental que supone el abandono de la perspectiva del condicionamiento a favor del punto de vista de la génesis. Esto es, el rechazo de todo principio trascendente y, por ende, finalmente indiferente a propósito tanto del ser como de la experiencia en beneficio de un principio inmanente para los mismos y, en esa justa medida, genético y diferencial. El tribunal de la razón erigido en filosofía, primero por Platón y luego por Kant, es felizmente demolido en el pensamiento de Deleuze: se evidencian aquí las inspiraciones predominantemente leibnizianas, bergsonianas y nietzscheanas que se conjugan, pasadas por un tamiz estoico, en el empirismo trascendental, de acuerdo con un afán primero antiplatónico y luego post-kantiano; las cuales terminan por desplazar a un segundo plano la influencia de Hume, que inicialmente parecía ser la más acusada.³⁵³

³⁵² Ver nota anterior.

³⁵³ La experiencia real que tiene lugar en el empirismo trascendental devuelve las facultades al fondo diferencial del cual provienen, que late bajo el trascendental kantiano cuidadosamente pacificado en tanto que mero condicionamiento extrínseco de la experiencia posible. Si, como vimos en el apartado dedicado al perspectivismo, Deleuze juzgaba que la filosofía de Leibniz concedía una iniciativa inédita al sin-fondo diferencial del que la mónada extraía sus puntos de vista, el cual antecedió por ende tanto al sujeto como al objeto, y si hacemos ahora corresponder ese sin-fondo con la experiencia real a que conduce con afán post-kantiano el empirismo trascendental, no nos será difícil establecer el cariz de la inspiración descrita. Lapoujade ha defendido una tesis parecida al respecto: «Se critica de inmediato a Kant el haber permanecido en las condiciones de la experiencia posible cuando es preciso descender al nivel de las condiciones de la experimentación real, allí donde las facultades se reúnen en el fondo diferencial del que proceden, signo por otra parte de que el empirismo trascendental deleuzeano debe,

En consonancia con lo expuesto, Deleuze afirmará ya en *Diferencia y Repetición*, primera gran obra de madurez en la que desarrolla el tema del empirismo trascendental allende los esbozos de sus primeros trabajos, que:

El empirismo no es, en absoluto, una reacción contra los conceptos, ni un simple llamado a la experiencia vivida. Intenta, por el contrario, la más alocada creación de conceptos (...) sólo el empirista puede decir: los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los "predicados antropológicos".³⁵⁴

Sitúa así el pensador este nuevo empirismo en las coordenadas teóricas que le convienen, igualmente nuevas, aclarando que no se trata de reivindicar la experiencia vivida en detrimento del concepto filosófico; sino, más bien, de hacer de los conceptos las cosas mismas allende los sujetos y los objetos establecidos, remontándose al ámbito de lo virtual o lo pre-individual como a lo auténticamente individuante, con la intención expresa de no recaer ni en la devaluación de la especulación filosófica característica del empirismo ni en las ilusiones de la metafísica: «ni particularidades empíricas ni universal abstracto: *cogito* para un yo disuelto. Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales, y las singularidades, preindividuales: el esplendor del "se"». ³⁵⁵

Completan las consideraciones anteriores, permitiendo vislumbrar adónde nos conducen, estas otras realizadas en *Lógica del sentido*, en las que Deleuze plantea como enésima paradoja del sentido la coincidencia de la imposibilidad de experimentarlo directamente y la inspiración empirista a que, sin embargo, el mismo responde en tanto que (des)fundamento de las otras dimensiones de la proposición:

Por ello decimos que "de hecho" [*el sentido, se entiende*] no puede ser inferido sino indirectamente, a partir del círculo al que nos arrastran las dimensiones ordinarias de la proposición (...) La lógica del sentido está enteramente inspirada por el empirismo; pero precisamente sólo el empirismo sabe superar las dimensiones

sobre este punto, mucho menos a Hume que al neoleibnizianismo de Maimon y de Cohen. Es preciso sustituir el punto de vista del condicionamiento por el de la génesis». Lapoujade, cit., p. 103.

³⁵⁴ Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 17.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

experimentales de lo visible sin caer en las Ideas, y acosar, invocar, y tal vez producir un fantasma en el límite de una experiencia alargada, desplegada.³⁵⁶

Se trata, en pocas palabras, de un empirismo que, superando la experiencia ordinaria sin recaer en las Ideas, alcance otro tipo de experiencia y otro tipo de Idea: de un lado, una experimentación de las propias condiciones de la experiencia o del plano de inmanencia que constituye el ámbito de lo trascendental de-subjetivado que se invoca, hechos coincidir al abrigo de Spinoza el ser unívoco y la vertiente ontológica del campo problemático en el simulacro en tanto que dimensión de lo sensible que se sustrae a la acción del fundamento; y, del otro, el acontecimiento como única idealidad o dimensión epistemológica del campo problemático, pues el simulacro adopta el nombre de fantasma al ascender a la superficie y «el fantasma representa el acontecimiento según su esencia».³⁵⁷ es preciso habérselas, en suma, con una nueva estética y una nueva dialéctica o, si se quiere, con una nueva ontología y una nueva lógica.

En la línea de estas consideraciones, Deleuze hacía una sumarísima recapitulación a propósito del empirismo en el texto de los *Diálogos* del que nos hicimos eco anteriormente, de acuerdo con la cual la concepción habitual del empirismo en la historia de la filosofía, que establece que lo inteligible se ha de inferir de lo sensible para que tenga valor cognoscitivo, no consigue sino «ahogar toda vida planteando un primer principio abstracto (...) lo único que se puede producir después son enormes dualismos estériles (...) de poco sirve invocar la riqueza concreta de lo sensible si luego se la convierte en un principio abstracto».³⁵⁸ Frente a ello, Deleuze considera que el gran descubrimiento del empirismo humeano (presente también, por cierto, en el racionalismo leibniziano bajo el concepto de mónada y, desde luego, en el plano de inmanencia de Spinoza) es la exterioridad de las relaciones que hace valer, garantizando la inmanencia de las mismas en contra de la trascendencia que caracteriza a la representación, de acuerdo con la cual el pensamiento es inevitablemente ubicado en las coordenadas sujeto-objeto:

³⁵⁶ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 48. La anotación entre corchetes es mía.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 252.

³⁵⁸ Deleuze y Parnet, cit., p. 64.

La relación no es interior ni a uno de los términos, que en ese caso sería sujeto, ni al conjunto de ambos (...) esta exterioridad de las relaciones no es un principio, es una protesta vital contra los principios (...) Algo que atraviesa la vida pero que repugna al pensamiento, entonces hay que forzar al pensamiento a pensarlo, convertirlo (...) en una experimentación que lo violenta.³⁵⁹

Conocemos ya la consecuencia de anteponer las relaciones a los términos, sujetos u objetos, observando la exterioridad de las mismas: al sustituir el juicio de atribución (ES) por la exterioridad de las relaciones (Y), se dejan de incluir unas realidades en otras de acuerdo con una lógica esencialista, la del sujeto o la unidad substancial que incluye un atributo en calidad de esencia, para relacionar de manera estrictamente horizontal todas las realidades en un mismo plano de univocidad. El ateísmo de la síntesis disyuntiva o disyunción incluida restituye, pues, la inmanencia, sustrayendo el ser unívoco a la distribución en categorías que realizaba el juicio de atribución mediante el empleo de la disyunción exclusiva, operación que le conviene en tanto que acción del fundamento o juicio de Dios.

Luego mientras que en Kant las condiciones de la experiencia eran todavía formuladas de manera trascendente mediante la disyunción exclusiva, conformando una unidad sistemática de las partes de la experiencia compartimentada en Dios, alma y mundo,³⁶⁰ la inmanencia reivindicada por Deleuze, en tanto que ateísmo propiamente filosófico, hace saltar por los aires la susodicha unidad, no concibiendo ya lo trascendente a imagen y semejanza de lo empírico, como un calco.³⁶¹ Y ello puesto que en lugar de invocar, lo sabemos, un principio trascendente e individuado a propósito de la experiencia que responda al modelo de “lo posible” tal y como lo dilucidamos anteriormente siguiendo la crítica de Bergson, mero condicionante

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 65.

³⁶⁰ Cfr. “Apéndice a la dialéctica trascendente”, en Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán-español* [1781]. México D. F., Fondo de Cultura Económica, UAM, UNAM, 2009.

³⁶¹ El paso de criticar a Kant el permanecer en las condiciones de la experiencia posible en lugar de afrontar las condiciones de la experiencia real –realizado al menos en “La concepción de la diferencia en Bergson” (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* [2002]. Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 50-51), *Nietzsche y la filosofía* (cit., pp. 129-130) y *El bergsonismo* (cit., pp. 20, 23-24, 28)- a achacarle, además, el calcar lo trascendente de las formas de lo empírico tiene lugar en *Diferencia y Repetición* (cit., pp. 209-210, 220, 222) y *Lógica del sentido* (cit., pp. 130, 138-139, 155-158). Si tenemos en cuenta que Deleuze interpreta a Kant como un continuador de la empresa platónica en filosofía, no habrá de sorprendernos que advierta en el Ateniese la misma operación de calco: Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 219. La cuestión del calco de lo trascendente será nuevamente planteada, sin referencia a Kant, en la distinción entre el mapa y el calco que se establece en “Rizoma”, *Mil mesetas...*, cit., pp. 17-29.

exterior sin capacidad genética que permanece finalmente indiferente a lo condicionado; Deleuze invoca un principio virtual, que, teniendo carácter pre-individual, genético y diferencial, no semeja a lo empírico o a lo condicionado en la medida en que no posee todavía una forma individuada y, por ende, es un “buen principio”, verdaderamente inmanente a la experiencia actual que condiciona y tan real como ella misma (recuérdese, a este respecto, la distinción entre los pares conceptuales “posible-real” y “virtual-actual” que establecimos anteriormente, siguiendo la crítica de Bergson al concepto de “lo posible” como principio trascendente de la experiencia).

Deleuze establecía, pues, que los principios no habían de ser más amplios que aquello que condicionan como exigencia tanto de la inversión del platonismo como, más concretamente, del empirismo trascendental que de ella se sigue, reconociendo un precedente de este tipo de principios en la voluntad de poder nietzscheana y en la Duración-Memoria de Bergson.³⁶² En ambos casos, se trata de una reformulación pluralista de la esencia, entendida en lo sucesivo como acontecimiento o manera, que hace coincidir las dimensiones ontológica y epistemológica del problema o los ámbitos de la estética y la dialéctica: es decir, el principio diferencial de la experiencia que radicaliza la crítica trascendental de acuerdo con una perspectiva genética y la nueva concepción de la Idea de esa experiencia; haciendo, ahora sí, de los conceptos las cosas mismas, puesto que «cuando las cosas se convierten en matices del concepto, el concepto mismo se convierte en la cosa».³⁶³ Desde esta perspectiva:

Empirismo trascendental significa (...) que las condiciones nunca son generales, sino que se declinan según los casos: de ahí procede el enunciado capital según el cual no pueden ser más amplias que lo que condicionan (...) Jamás podemos hablar de antemano para toda la experiencia, a menos que pierda su esencial variación, su singularidad inherente, y se le aplique un discurso demasiado general para no dejar el concepto y la cosa en una relación de indiferencia mutua. En consecuencia, se necesita un tipo de concepto especial: un (...) principio diferencial o de

³⁶² «Si, al contrario, la voluntad de poder es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente plástico, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina». Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 74. Cfr. “La concepción de la diferencia en Bergson”, cit., pp. 51-52, 59-60.

³⁶³ Deleuze, *Ibid.*, p. 59.

diferenciación interna donde cada grado designa un modo de existencia y de pensamiento, una posibilidad de vida.³⁶⁴

Dispuestas en un mismo plano de univocidad, las “cosas” tienen antes bien acontecimientos que vienen dados por relaciones de vecindad susceptibles de cambio que un atributo esencial que fijaría su naturaleza de una vez por todas: las entidades son, como sabemos, acontecimientos o multiplicidades. En el empirismo superior, el ateísmo del acontecimiento y la síntesis disyuntiva destituye el fundamento o el primer principio y su acción, que llevaban a cabo una distribución del ser a través de las síntesis exclusivas mediante las que operan los juicios de Dios.³⁶⁵

En este sentido, el empirismo trascendental es consecuencia de la inversión deleuzeana del platonismo en tanto que empresa de des-fundamentación:³⁶⁶ no en vano, afirma Lapoujade que «el esfuerzo para remontar más allá del fundamento debe ser llamado inversión del platonismo» y que el «empirismo trascendental es la nueva doctrina que resulta de la crisis del fundamento».³⁶⁷ Es entonces precisamente la sustracción de la materia del ser al fundamento y a su acción lo que nos permite experimentar el vasto dominio de lo pre-individual, allende los sujetos y los objetos establecidos, mediados como están, lo sabemos, por un principio trascendente o un fundamento: al haber saltado en pedazos la unidad sistemática de las partes de la experiencia en “lo posible”, merced al ateísmo de una síntesis disyuntiva cuyo cometido es sustraer el ser a la acción del fundamento manteniendo la univocidad y la inmanencia, podemos en lo sucesivo experimentar lo virtual como lo auténticamente individuante. De modo que:

Empirismo trascendental significa primero que el descubrimiento de las condiciones de la experiencia supone a su vez una experiencia en el sentido estricto: no el ejemplo ordinario o empírico de una facultad, porque los datos de la vivencia empírica no

³⁶⁴ Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., pp. 52-53.

³⁶⁵ «Hay que ir más lejos: hacer que el encuentro con las relaciones (...) mine el ser (...) Pensar con Y en lugar de (...) pensar para ES: el empirismo nunca ha tenido otro secreto. Probad, es un pensamiento realmente extraordinario, y no obstante es la vida (...) Lo múltiple no es un adjetivo que aún esté subordinado a lo Uno que se divide o al Ser que lo engloba. Se ha convertido en un sustantivo, en una multiplicidad que no cesa de habitar cada cosa». Deleuze y Parnet, cit., p. 67.

³⁶⁶ Como ha señalado Agamben, la inmanencia deleuzeana responde a una des-fundamentación: es la inmanencia de una vida, no de un sujeto ni de un objeto, poblada de singularidades-acontecimientos. Cfr. Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, en *La potencia del pensamiento* [1996]. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 408.

³⁶⁷ Lapoujade, cit., pp. 52, 103.

informan al pensamiento sobre lo que puede, sino esa misma facultad llevada a su límite, enfrentada con lo que la solicita en su sola potencia propia (...) Por eso, no sólo la filosofía crítica debe hacerse empirista, sino que "el empirismo que trata el concepto como el objeto de un encuentro" (DR, 3) sólo lleva a cabo su vocación elevándose a lo trascendental.³⁶⁸

De lo dicho se sigue que la crítica trascendental requiere de un empirismo superior («la filosofía crítica debe hacerse empirista»), de modo que el empirismo es puesto, como en Spinoza, al servicio de otra cosa³⁶⁹ («solo lleva a cabo su vocación elevándose a lo trascendental»), a saber: de la comunicación directa entre la estética y la dialéctica sin que entre ambas medie la analítica, como con suma perspicacia ha hecho notar Lapoujade.³⁷⁰ Luego se puede y se debe experimentar el ámbito de lo trascendental, de acuerdo con los dictados de un empirismo superior, para alcanzar a un tiempo las condiciones de la experiencia real y una nueva formulación de las Ideas de esa experiencia: sólo así logramos desembarazarnos, al fin, del primer principio abstracto, el cual es indeseable aun cuando se trate de lo sensible, como en el empirismo al uso. A esta nueva luz, se establece una sinergia entre el empirismo y la crítica trascendental que conduce a ese empirismo superior típicamente deleuzeano: «lo trascendental está sometido, por su parte, a la jurisdicción de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones».³⁷¹

A poco que recapitemos lo expuesto hasta ahora, advertiremos, por una parte, que el empirismo trascendental consiste en una puesta en comunicación directa entre la estética y la dialéctica, que parece coincidir con la inversión del platonismo tal y como la hemos considerado en cada uno de estos dos ámbitos: el de lo sensible (afirmar los derechos del simulacro: la multiplicidad habita cada cosa o es ella misma la cosa) y el de lo inteligible (desplazar la esencia en favor del acontecimiento, reemplazando la Idea platónica por la Idea-problemática). Así como que se trata

³⁶⁸ Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 52.

³⁶⁹ «Una de las paradojas de Spinoza, y no es éste el único caso en que le veremos hacer uso de ellas, es haber reencontrado las fuerzas concretas del empirismo para ponerlas al servicio de un nuevo racionalismo, uno de los más rigurosos que jamás se hayan concebido. Spinoza pregunta: ¿cómo llegaremos a formar y a producir ideas adecuadas, siendo que tantas ideas inadecuadas no son necesariamente dadas, las que distraen nuestra potencia y nos separan de aquello que podemos?». Deleuze, *Spinoza y...*, cit., p. 145.

³⁷⁰ Cfr. Lapoujade, cit., pp. 103-104. El fragmento referido aquí es reproducido más adelante: cfr. cita número 394.

³⁷¹ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 220. Hemos reproducido el fragmento completo en la nota siguiente.

siempre, por otra parte, de forzar al pensamiento a pensar aquello que lo violenta. Cabe ahora que nos preguntemos: ¿cómo se conjugan estos dos bosquejos del empirismo trascendental, la violencia ejercida sobre el pensamiento que lo arranca de los goznes por los que discurre su ejercicio natural y la inversión del platonismo en los ámbitos de la estética y de la dialéctica, y en cuál de ellos radica la clave del mismo?

Consideraremos, en primer lugar, la cuestión de la violencia que suscita el pensamiento en sentido estricto a ojos de Deleuze, desterrando de la imagen del mismo todo planteamiento voluntarista. Con el propósito de dar lugar a esta nueva forma de empirismo, Deleuze rehabilita la doctrina de las facultades en filosofía e inaugura un uso disjuncto o trascendente de las mismas, que sólo halla precedente en un momento de desvarío que embargó al Platón de *La República* —enseguida corregido con la instauración de la Imagen Dogmática del pensamiento— y en la tematización kantiana de lo sublime como una discordancia o un “acuerdo discordante” entre las facultades de la imaginación y la razón.³⁷² El uso trascendente de las facultades, reivindicado ahora como legítimo, conduce a cada una de ellas hasta su elemento trascendente u “objeto-límite”; esto es, hacia aquello que sólo puede ser objeto de la facultad en cuestión, condición de posibilidad del uso empírico de la misma en la medida en que, en tanto apela a su uso trascendente, supone la

³⁷² A propósito de la rehabilitación de la doctrina de las facultades llevada a cabo por Deleuze en el marco del empirismo trascendental, que remonta a Platón tanto el descubrimiento como la primera conjuración de su uso trascendente en provecho del sistema de la representación y hace de Kant un continuador de la empresa platónica, resulta sumamente elocuente el siguiente pasaje: «Tanto es así como Platón, que escribió el texto de la República, fue también el primero en erigir la imagen dogmática y moralizante del pensamiento que neutraliza ese texto y ya no lo deja funcionar sino como un “arrepentimiento”. Al descubrir el ejercicio superior o trascendente de las facultades, Platón lo subordina a las formas de oposición en lo sensible, de similitud en la reminiscencia, de identidad en la esencia, de analogía en el Bien; de ese modo, prepara el mundo de la representación (...) Por ello lo trascendental está sometido, por su parte, a la jurisdicción de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones; ya que —contrariamente a lo que creía Kant— no puede ser inducido de formas empíricas ordinarias tales como las que aparecen bajo la determinación del sentido común. El descrédito en el que hoy ha caído la doctrina de las facultades, pieza sin embargo absolutamente necesaria en el sistema de la filosofía, se explica por el desconocimiento de ese empirismo propiamente trascendental, al que se sustituía inútilmente con un calco de lo trascendental copiado de lo empírico». *Ibid.*, p. 220. Por otra parte, Kant explica el sentimiento de lo sublime como un conflicto entre la imaginación y la razón, una discordancia entre estas dos facultades que da lugar a la liberación de la imaginación con respecto a la forma del sentido común y, con ello, al descubrimiento de su ejercicio trascendente. En lo sublime, la imaginación se ve desbordada por la razón y es llevada hasta su límite, lo inimaginable. Desbordamiento de la imaginación que revierte sobre la razón, forzando al pensamiento a pensar lo suprasensible como fundamento de la naturaleza y la razón. Cfr. Kant, *Crítica del...*, cit., § 26, § 27. Deleuze, por su parte, afirma que en lo sublime kantiano la forma del sentido común muestra sus carencias en provecho de otro modo de pensar. Cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 221 (nota al pie).

imposibilidad misma de su ejercicio (a modo de ejemplo: el uso trascendente de la sensibilidad la conduce hasta lo que sólo puede ser sentido, que es a la vez lo que fuerza a sentir y lo insensible mismo). Ahora bien, «trascendente no significa de ningún modo que la facultad se dirija a objetos que están fuera del mundo, sino, por el contrario, que capta en el mundo lo que la concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo».³⁷³

Huelga decir que este uso disjunto o trascendente de las facultades cortocircuita el funcionamiento conjunto de las mismas bajo el gobierno del sentido común en el pensamiento en tanto meta-facultad que consideramos en el primer bloque, orientado como está al reconocimiento de un mundo re-presentado por parte del sujeto.³⁷⁴ La ruptura de la unidad sistemática de las partes de la experiencia (Dios, alma y mundo) en un principio abstracto habrá de legitimar, en lo sucesivo, este empleo atípico de las facultades: a la disyunción exclusiva de la atribución en tanto que juicio de Dios que compartimentaba la experiencia en partes diferenciadas pero finalmente armonizadas en un principio unitario, la reemplaza la disyunción incluida del ser unívoco, la inmanencia como ateísmo propiamente filosófico, de modo que cada facultad es orientada a explorar vasto el dominio de lo pre-individual o de lo virtual con independencia del concierto de las mismas que tiene lugar en el sentido común constitutivo del sujeto, dando lugar a una experiencia de lo trascendental que nada tiene que ver con la experiencia de lo empírico que proporcionaba el pensamiento al abrigo de la Imagen Dogmática.

Es de esta forma, mediante la disociación de las facultades que conduce a su ejercicio trascendente, como el empirismo trascendental nos permite experimentar lo virtual en tanto que principio inmanente de la experiencia, radicalizando la crítica trascendental kantiana en la medida en que las coordenadas del sujeto -que gobernaba la colaboración unitaria de las facultades en el sentido común- y el objeto -que es al cabo el resultado de ese trabajo conjunto, orientado como está al reconocimiento- son finalmente desterradas del pensamiento.³⁷⁵ El empirismo que se sigue de estas

³⁷³ *Ibid.*, p. 220.

³⁷⁴ Esta orientación al reconocimiento del uso conjunto de las facultades, que hace del objeto un correlato del sujeto e inserta el pensamiento en tales coordenadas, es evidente en Kant: «En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe detalladamente tres síntesis (...) que culminan en la tercera, el reconocimiento. Ésta se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del yo [je] pienso con el cual se relacionan todas las facultades. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica». *Ibid.*, p. 209.

³⁷⁵ A pesar de las apariencias, Kant fue el primero en realizar la tentativa de fundamentar el pensamiento en una tierra, no otro es el papel que el sujeto trascendental juega en su filosofía,

disquisiciones es, entonces, trascendental, en la medida en que, como hemos visto, es puesto al servicio de la filosofía crítica y sólo entonces realiza su vocación de no recaer en un principio abstracto o trascendente, como terminaba siendo lo sensible en el empirismo al uso: apunta a los principios genéticos y diferenciales de la experiencia real, renunciando por anticipado a ocuparse de las condiciones o de los principios trascendentes de la experiencia posible como hacía Kant; y antecediendo, por ende, a cualquier subjetividad o intersubjetividad trascendental.

A ojos de Deleuze, es, asimismo, esta nueva forma de hacer filosofía la que nos permitirá pensar sin incurrir en los excesos de la Imagen Dogmática a los que sucumbía finalmente la crítica trascendental kantiana: primero, por la falta de radicalidad que la llevaba a detener la búsqueda del principio de la experiencia en el condicionamiento extrínseco, restituyendo un principio trascendente de la experiencia y del propio pensamiento; segundo, por calcar ese pretendido trascendental de las formas de lo empírico. Y ello puesto que «el empirismo trascendental es, al contrario, el único medio de no calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico».³⁷⁶ Se trata de una suerte de experimentalismo filosófico que supone una “pura inmanencia”, la del campo trascendental de-subjetivado y al cabo la del plano de inmanencia, la cual termina por abolir definitivamente los elementos trascendentes por cuanto que no es inmanente a nada anterior a ella misma: Deleuze busca un condicionante que no sea más amplio que lo condicionado, renunciando como sabemos al comienzo en filosofía cuando el mismo es entendido como fundamento. Y ello puesto que el fundamento consiste en el establecimiento de una jerarquía entre conceptos fundantes y conceptos fundados, la cual descansa en las jerarquizaciones de conceptos que tienen lugar en el ámbito de la *doxa*, de las que es calco, por lo que la pretendida necesidad se diluye inevitablemente en opiniones: «no es para sorprenderse si, cuando buscamos cerrar el pensamiento sobre sí mismo, la necesidad se nos escapa; el propio fundamento se asienta sobre una fisura ocupada, mal que bien, por opiniones».³⁷⁷ El fundamento conlleva, asimismo, un reconocimiento previo bajo la forma del sentido común, de

sustrayendo el pensamiento a las coordenadas sujeto-objeto. El mantenimiento de la forma lógica del Yo [*Je*] en el campo trascendental lo hace fracasar, desembocando la nueva tierra pretendida para el pensamiento en el viejo territorio del “sujeto trascendental europeo”: «Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra. Kant es menos prisionero de lo que se suele creer de las categorías de objeto y de sujeto, puesto que su idea de revolución copernicana pone el pensamiento directamente en relación con la tierra». Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., p. 86.

³⁷⁶ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 221-222.

³⁷⁷ Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 26.

modo que arrastra consigo la *phylia*, esto es, el presupuesto de una afinidad natural entre el pensar y lo pensado (el afuera, falseado en la forma de un *mundo verídico*). No en vano, Deleuze afirmaba en una entrevista de 1973 que :

La razón es siempre una región aislada de lo irracional. No al abrigo de lo irracional, sino atravesada por ello y definida únicamente por un determinado tipo de relaciones entre los factores irracionales. En el fondo de toda razón está el delirio, la deriva.³⁷⁸

Luego el fundamento se abisma en el sin-fondo, en lo irracional, no pudiendo, por ende, arraigar la vida ni el pensamiento en un principio trascendente e individuado, conformado de acuerdo con el modelo de lo posible; sino en un principio pre-individual, virtual y, por ello, immanente. Tal era la revelación que, como vimos, salía al paso de Platón en *El Sofista*: el fundamento o el principio trascendente resultan, como constatará el Ateniese al abismarse en las profundidades del simulacro, finalmente indiferentes a aquello que fundan, pues la generalidad que al cabo los caracteriza no alcanza a dar razón de la singularidad propia de los fenómenos concretos. El principio trascendente o el fundamento carecen, pues, de jurisdicción real sobre las cosas, tal era la enseñanza del descenso humorístico a las lindes de lo insignificante (“esa mugre de debajo de la uña”) llevado a cabo por cínicos y estoicos,³⁷⁹ cuyas buenas nuevas desmentían a todas luces las alturas en que se hacía fuerte la ironía socrática, mostrando que hay también abismos celestes. Es en este sentido que Deleuze afirmaba que:

El primer principio siempre es una máscara, una simple imagen, y eso no existe, las cosas no empiezan a moverse y a animarse más que a nivel del segundo, del tercero o del cuarto principio, y en ese caso ya no puede hablarse de principios. Las cosas sólo empiezan a vivir por el medio.³⁸⁰

Así las cosas, en lugar de afanarse en fundar el pensamiento, en comenzar “de una vez por todas” en filosofía, es preciso, como vimos en el primer bloque, tomar conciencia de que no se piensa sino “hacia la mitad” y de que el pensamiento ha de

³⁷⁸ Deleuze, *La isla...*, cit., p. 333.

³⁷⁹ «Pervertir el platonismo es apurarlo hasta su último detalle, es bajar (de acuerdo con la gravitación propia del humor) hasta este cabello, esta mugre de debajo de la uña, que no merecen en lo más mínimo el honor de una idea». Michel Foucault, “Theatrum Philosophicum” [1970], en *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 11.

³⁸⁰ Deleuze y Parnet, cit., p. 64.

medirse antes bien con un caos o un afuera que no se asemeja a él, el del sin-fondo pre-individual al que “arrebata” una consistencia cuando alcanza a seccionarlo con el trazado de un plano de inmanencia que constituye el campo trascendental de-subjetivado tal y como lo venimos considerando, verdadero afuera del pensamiento:

No se comienza fundando, sino en una universal desfundación (*effondement*) (...) el comienzo debe ser repetido, e incluso afirmado todas las veces, porque el mundo no tiene la realidad o la fiabilidad que creemos: es heterogéneo (...) Cuando la filosofía renuncia a fundar, el afuera abjura de su trascendencia y se vuelve inmanente.³⁸¹

En filosofía siempre estamos comenzando: «el verdadero comienzo filosófico, la Diferencia, ya es en sí misma Repetición».³⁸² Tal es el sentido de la oposición del “de una vez por todas” y del “por todas las veces” que atraviesa tanto *Nietzsche y la filosofía* como *Diferencia y Repetición*.

Tras lo dicho, podemos aventurarnos a afirmar que la pura inmanencia del pensamiento deleuzeano hunde sus raíces en lo más “profundo” de la existencia humana –y lo más profundo es siempre una pura superficie: la del plano de inmanencia en tanto que consistencia ganada al caos-, esto es, en el vínculo que la liga al mundo concomitante, que es antes bien un afuera del que el pensamiento extrae su necesidad, habiendo de ser objeto de creencia,³⁸³ que un mundo verídico como el de la metafísica, mera realidad exterior o re-presentada. Evita así el francés apelar a cualquier suerte de trascendencia en su filosofía, sea ésta humanista o antihumanista, “sujeto trascendental” o “inconsciente”. En su quehacer filosófico, Deleuze apuesta por un planteamiento radicalmente antihumanista que se pretende anterior a toda instancia y a todo código, aun al estructuralista.³⁸⁴

³⁸¹ Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., pp. 26-27.

³⁸² Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 201.

³⁸³ Cfr. Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., pp. 91-92. «Que todo provenga del mundo, hasta lo nuevo, sin que éste sea de ninguna manera tomado del pasado, ésa es la lección de la inmanencia que se deslinda de la solidaridad de los conceptos de univocidad, de síntesis disyuntiva y de virtual bien comprendido». Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 106.

³⁸⁴ El viraje del estructuralismo al maquinismo que experimentó la filosofía deleuzeana a partir de su colaboración con Guattari en *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas* no deja lugar a dudas al respecto: el campo trascendental de-subjetivado que se invocaba en *Diferencia y Repetición* y *Lógica del sentido*, entendido aún, bajo el influjo estructuralista de la época, como una dimensión subyacente, deja lugar a la pura superficie del plano de inmanencia, que ya no subyace o no es “inmanente a” cualquier otra instancia diferente de sí mismo.

Por otra parte, conviene que no dejemos de interrogarnos por la secuencia lógica a que obedece el violentar el pensamiento que tiene lugar en este empirismo trascendental. Es precisamente en la sensibilidad donde se origina este nuevo empirismo.³⁸⁵ En el comienzo hay un encuentro, que es una afección o una toma de contacto del pensamiento con su afuera, suscitada siempre por una conmoción sensible. Un signo, proveniente en última instancia del afuera, violenta la sensibilidad del sujeto hasta conducirla a su objeto límite, esto es, al *sentiendum* o a lo que sólo puede ser sentido. Lo implicado por el signo es la realidad intensiva, la diferencia en tanto que afecto o deseo, que constituye el afuera del pensamiento, lo seccionado por el plano, todavía no mediatizado por la representación:

Un elemento que es en sí mismo diferencia y que crea a la vez la cualidad en lo sensible y el ejercicio trascendente en la sensibilidad: ese elemento es la intensidad como pura diferencia en sí; al mismo tiempo lo insensible para la sensibilidad empírica, que sólo capta la intensidad ya recubierta o mediatizada por la cualidad que crea; y, sin embargo, lo que sólo puede ser sentido desde el punto de vista de la sensibilidad trascendente que lo aprehende inmediatamente en el encuentro.³⁸⁶

Se inicia entonces una sucesión de violencias, transmitidas de facultad en facultad, hasta alcanzar lo que sólo puede ser pensado, el *cogitandum*. Desbordada por el encuentro, la sensibilidad comunica su constreñimiento a la imaginación, dando lugar al objeto límite que le corresponde, a saber: la disparidad en el fantasma. Ésta hace lo propio con la memoria, surge entonces la desemejanza en la forma pura del tiempo. Finalmente, llega el turno del pensamiento y éste abraza como objeto más propio los signos del pensamiento (el ser o esencia de lo inteligible), aquello que sólo puede ser pensado: la diferencia y, ulteriormente, la repetición. Luego el itinerario que recorre esta violencia que fuerza a pensar va desde la sensibilidad en que se origina (estética) hasta el pensamiento en que al cabo desemboca (dialéctica), demos de nuevo la palabra a Deleuze:

³⁸⁵ «En verdad, el empirismo se vuelve trascendental, y la estética, una disciplina apodíctica, cuando aprehendemos directamente en lo sensible lo que no puede ser sino sentido, el ser mismo de lo sensible: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo. La diferencia es el ámbito donde el fenómeno fulgura, se explica como signo, y el movimiento se produce como efecto. El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón, y lo sensible, su ser, es precisamente el objeto de un empirismo superior». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 102.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 222.

Y es un Yo [Je] hendido por esa forma tiempo el que se encuentra finalmente constreñido a pensar lo que sólo puede ser pensado, no lo mismo, sino “ese punto aleatorio” trascendente, siempre Otro por naturaleza, en el que todas las esencias están envueltas como diferenciales del pensamiento, y que no significa la más alta potencia del pensamiento más que a fuerza de designar también lo impensable o la impotencia para pensar en el uso empírico.³⁸⁷

No sin paradoja, Deleuze reivindica, como vimos en el primer bloque, la potencia del pensamiento desde el cuestionamiento de su aptitud natural: no se comienza a pensar sino como consecuencia de una conmoción o de una violencia ejercida sobre el pensamiento.³⁸⁸ Como en Artaud, la impotencia para pensar no es un hecho, sino que conviene *de derecho* al pensamiento, es una estructura trascendental del pensamiento que refuta finalmente la recta naturaleza y la buena voluntad (*cogitatio natural universalis*).³⁸⁹ No comenzamos a *pensar* sino a condición de advertir que *no pensamos todavía*, que pensar es antes bien un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento que el ejercicio natural de una facultad.³⁹⁰ Arribamos a la necedad como punto de partida del pensamiento, radical impotencia y alto poder.

A este planteamiento obedece la radicalidad del cuestionamiento deleuzeano de los presupuestos debidos al sentido común, que como vimos en el primer bloque desborda la propuesta cartesiana; así también la afirmación de que la coherencia de los conceptos en filosofía debe su existencia a los problemas que introduce un afuera, el cual aparece antes de que las cosas se acomoden en acuerdos comunicables. Y es

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 222.

³⁸⁸ Uno de los reproches que Deleuze realiza a Heidegger es precisamente el mantenimiento de una homología entre el pensar y lo pensado, vestigio de la correspondencia entre ambos que gobierna toda filosofía representativa al abrigo de un principio trascendente o un fundamento, lo que explicaría que el alemán aplique al pensamiento las metáforas del don y no las de la violencia: «Es cierto que Heidegger conserva el tema de un deseo o de una *phylia*, de una analogía, o mejor de una homología entre el pensamiento y lo que hay que pensar. Es que él conserva el primado de lo Mismo, aun si este se supone que reúne y comprende la diferencia como tal. De allí las metáforas del don, que sustituyen a las de la violencia. En todos esos sentidos, Heidegger no renuncia a lo que llamábamos antes los presupuestos subjetivos. Como se ve en *L'Être et le temps* (trad. Böhmy Waehlens, NRF, pág. 21) hay, en efecto, una comprensión pre-ontológica e implícita del ser, *aunque*, precisa Heidegger, *el concepto explícito no deba desprenderse de ella*». *Ibid.*, p. 223 (nota al pie). Este aspecto no le pasó inadvertido a Zourabichvili: Cfr. Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 36.

³⁸⁹ «Artaud sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no es dirigir y aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (...) crear es, ante todo, engendrar “pensamiento” en el pensamiento». Cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 227.

³⁹⁰ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 152.

precisamente en el encuentro con el afuera del pensamiento donde la filosofía obtiene la necesidad que ha perseguido desde antiguo: «lo fortuito o la contingencia del encuentro garantiza la necesidad de lo que fuerza a pensar».³⁹¹ En esa medida, la filosofía es trasladada ahora a un ámbito que antecede a la constitución de un “nosotros” estable e intersubjetivo, y ello de manera que la cuestión fundamental no es ya el reconocimiento de ese “nosotros” y su mundo correspondiente, sino el encuentro con aquello que todavía somos incapaces de determinar cognoscitivamente.

El filósofo ha de mirar el mundo con ojos distintos a los del resto de hombres, no dando nada por supuesto: la actitud epistemológica que se halla en la base de la filosofía es la extrañeza, y no el asombro o la admiración clásicas. No hay lugar para la *phylia* en filosofía. Deleuze lo sabía bien: «*philosophos* no quiere decir sabio, sino amigo de la sabiduría. Ahora bien, de qué extraña manera hay que interpretar “amigo”: el amigo, dice Zarathustra, es siempre un tercero entre yo y yo mismo, que me impulsa a superarme y a ser superado para vivir [*la voluntad de poder*]»³⁹². También Merleau-Ponty, cuando afirmaba lo siguiente desde la heterodoxia fenomenológica: «porque somos de punta a cabo relación con el mundo, la única manera de aperebirnos de ello es suspender ese movimiento, rehusarle nuestra complicidad o incluso ponerlo fuera de juego (...) la reflexión sólo es conciencia del mundo en cuanto lo revela extraño y paradójico».³⁹³ Queda así dilucidado por completo el planteamiento filosófico que subyace al cuestionamiento deleuzeano del sentido común tal y como lo consideramos en el primer bloque.

Sin embargo, y pese a la indudable importancia de su concurso a propósito de la génesis del pensamiento en sentido estricto, no podemos por menos de conceder que la violencia, tal y como la hemos dilucidado, presupone al sujeto y al sentido común que gobiernan el uso conjunto de las facultades en el pensamiento “natural” que resulta violentado, en tanto meta-facultad; luego tal violencia no puede en modo alguno constituir la determinación primera del empirismo trascendental por la que nos venimos interrogando, habida cuenta de que este empirismo superior ubica el pensamiento, de acuerdo con lo expuesto hasta ahora, en unas coordenadas que

³⁹¹ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 226.

³⁹² Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 13. La anotación entre corchetes es mía.

³⁹³ Maurice Merleau-Ponty, “Prólogo a la ‘Fenomenología de La Percepción’” [1945], *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* IX (2004): p. 195.

difieren a todas luces de las del sujeto y el objeto.

Consecuentemente, habremos de buscar la clave del empirismo trascendental en la comunicación directa entre los ámbitos de la estética y la dialéctica sin la mediación de la analítica que ha señalado con indudable perspicacia Lapoujade; de modo que si bien hay, ciertamente, toda vez que el pensamiento tiene lugar una violencia que fuerza a pensar, lo que descarta en rigor el voluntarismo a propósito del pensamiento, la clave del empirismo trascendental no radica tanto en esa violencia que actúa como medio como en la comunicación directa entre la estética y la dialéctica a que la misma conduce. Ahora bien, como adelantamos, Deleuze no contrapone estos dos ámbitos, enfrentando como hacía Platón lo sensible y lo inteligible, sino dos formas de entender cada uno de ellos: una trascendente, otra inmanente. No en vano, la clave de la interpretación deleuzeana de Platón consiste en señalar una motivación inconfesada en el Ateniese, de acuerdo con la cual la gran contraposición entre lo inteligible y lo sensible que vertebraba aparentemente su pensamiento es desplazada tácitamente a una contraposición, netamente más modesta, de dos ámbitos enfrentados en lo sensible (la copia y el simulacro). A lo que Deleuze añadirá, por cuenta propia, una contraposición ulterior en lo inteligible (la esencia y el acontecimiento).

Así pues, es la comunicación directa entre la estética y la dialéctica en un campo trascendental de-subjetivado o un plano de inmanencia, sin que entre ambas medien las coordenadas sujeto-objeto de que es depositaria la analítica, lo que realmente caracteriza al empirismo trascendental deleuzeano. Tales coordenadas han de ser desterradas del pensamiento puesto que, como sabemos, lo hacen recaer en la trascendencia o, lo que es lo mismo, en la representación. Lo que hay en juego en este empirismo superior es, pues, el establecimiento del susodicho plano de inmanencia, que no es otro que el del ser unívoco habitado de multiplicidades intensivas cuya naturaleza viene dada en la de las singularidades pre-individuales que las constituyen. De lo dicho se sigue que la instauración del plano que inaugura, a su vez, la comunicación directa estética-dialéctica no tiene, asimismo, lugar sino en la medida en que las mediaciones trascendentes son desterradas tanto del ámbito de la estética, en primer lugar, como, ulteriormente, del de la dialéctica:

Pero en realidad, lo que caracteriza al empirismo trascendental es la relación inmediata que establece entre estética y dialéctica, entre lo sensible y la idea, el

fenómeno y el noúmeno (...) La analítica ha desaparecido, sus coordenadas (sujeto / objeto) también, puesto que han perdido todo poder constituyente. El empirismo trascendental es inseparable de una reconciliación de la estética consigo misma, pero esta reconciliación solo tiene lugar porque se establece en una relación directa con la dialéctica de las ideas.³⁹⁴

En otras palabras, es necesaria la conjugación de la inversión del platonismo tal y como la hemos definido en el ámbito de la estética y en el de la dialéctica, es decir, como afirmación de los derechos del simulacro frente a las copias y como desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento, para que se constituya el plano de inmanencia en que ambas comunican. Contraviniendo a Platón y a Aristóteles, Deleuze no contrapone, lo hemos adelantado, dos ámbitos enfrentados, sea el de lo sensible y el de lo inteligible o el del accidente y el de la esencia, sino dos concepciones contrapuestas de cada uno de estos ámbitos, a saber: una trascendente a evitar y una inmanente a construir. La diferencia se juega, pues, entre lo inmanente y lo trascendente tanto a nivel de la estética como de la dialéctica. Las siguientes palabras de Deleuze no dejan lugar a dudas al respecto:

En efecto, si las relaciones son exteriores e irreductibles a sus términos, la diferencia no puede estar entre lo sensible y lo inteligible, entre la experiencia y el pensamiento, entre las sensaciones y las ideas, sino únicamente entre dos clases de ideas, entre dos tipos de experiencias, la de los términos y la de las relaciones.³⁹⁵

Así las cosas, es necesario, en primer lugar, invertir el platonismo en el ámbito de la sensibilidad, reconciliando consigo misma esa estética desgarradoramente desdoblada tal y como se la describía en el apéndice I de *Lógica del sentido*:

La estética sufre de una dualidad desgarradora. Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro, la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan a su vez condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece entonces realmente como experimentación (...) no es un caos cualquiera: es potencia de afirmación, potencia de afirmar todas las series heterogéneas [*síntesis disyuntiva*] (...) Todos estos caracteres son los del simulacro cuando rompe sus cadenas y asciende a la superficie:

³⁹⁴ Lapoujade, cit., pp. 103-104.

³⁹⁵ Deleuze y Parnet, cit., pp. 65-66.

entonces, afirma su potencia de fantasma, su potencia rechazada [*esto es, su potencia de acontecimiento*] (...) Se reúnen así las condiciones de la experiencia real y las estructuras de la obra de arte.³⁹⁶

Luego las condiciones de la experiencia en general devienen a su vez condiciones de la experiencia real con la afirmación de los derechos del simulacro en el ámbito de la estética; la cual tiene como consecuencia una ascensión del simulacro a la superficie, ámbito de la dialéctica, donde deviene fantasma, y el fantasma representa como sabemos al acontecimiento de acuerdo con su esencia.³⁹⁷ Esta dimensión inmanente de la estética es identificada por Deleuze con la obra de arte, que habrá de corresponderse en lo sucesivo con la reflexión sobre la experiencia real allende la forma de la experiencia posible, de modo que «la obra de arte abandona el dominio de la representación para devenir “experiencia”, empirismo trascendental o ciencia de lo sensible».³⁹⁸ La estética es así reconciliada consigo misma a condición de que se establezca una relación directa entre ella y la dialéctica,³⁹⁹ como sucede en las obras de arte por las que se interesa Deleuze.

Huelga decir que esos dos sentidos en que se desdobra la estética o la experiencia son los que el propio Platón distinguía ya en el libro VIII de *La República*.⁴⁰⁰ De un lado, los objetos que fuerzan a pensar; del otro, los que no: «ese texto distingue pues dos tipos de cosas: las que dejan el pensamiento tranquilo, y (Platón lo dirá más adelante) las que fuerzan a pensar. Las primeras son los objetos del reconocimiento».⁴⁰¹ Constatación que refuerza la idea de que la reconciliación de la estética consigo misma en tanto que reflexión sobre la experiencia real en que Deleuze cifra el empirismo trascendental coincide con la comunicación directa entre

³⁹⁶ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 302-303. La anotación entre corchetes es mía.

³⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 252. Acerca de la distinción entre el simulacro y el fantasma: «el fantasma es un fenómeno de superficie, y además un fenómeno que se forma en un cierto momento del desarrollo de las superficies. Por ello, hemos preferido la palabra simulacro para designar los objetos de las profundidades (que ya no son "objetos naturales"), así como el devenir que les corresponde y los trastocamientos que los caracterizan». *Ibid.*, p. 255.

³⁹⁸ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 101. Cfr. *Ibid.*, p. 420. El surgimiento del simulacro en el arte es, asimismo, identificado por parte de Deleuze con el “momento del Arte Pop”: cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 308.

³⁹⁹ Cfr. cita 394.

⁴⁰⁰ «Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer a la percepción nada digno de confianza (...) los objetos que no incitan son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí las suscitan los considero como estimulantes». Platón, *Diálogos IV. República* [380 a. C.]. Madrid, Editorial Gredos, 1988, 523b y siguientes.

⁴⁰¹ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 214.

la estética y la dialéctica: la estética se reconcilia consigo misma en el simulacro, donde se libera del modelo ideal observando fielmente el nihilismo completo descrito en el *Crepúsculo de los Ídolos*, y éste asciende entonces a la superficie, territorio ya de la dialéctica, donde se trastoca en fantasma o en acontecimiento, la única idealidad posible. Esto es así en la medida en que el sentido de la estética que la reconcilia consigo misma es el del simulacro en tanto que objeto que “fuerza a pensar”, violencia acontecida en el ámbito de la estética que suscita el pensamiento y, en esa medida, desemboca en el ámbito de la dialéctica.

Una vez más, lo que hay aquí en juego es el abandono de los principios trascendentes de la experiencia en provecho de principios inmanentes, genéticos y diferenciales, tal y como los consideramos anteriormente.⁴⁰² El simulacro desbanca a las copias en el ámbito de la estética, haciendo valer su semejanza ajena al fundamento también en el de la dialéctica: entonces, tiene lugar «una liquidación de las coordenadas sujeto-objeto en una visión o una audición que alcanza el ser mismo de lo sensible»,⁴⁰³ yendo, como vimos, de violencia en violencia hasta lo inteligible.

Así las cosas, en el empirismo trascendental el manierismo estoico en tanto que pluralismo del objeto se prolonga en un perspectivismo leibniziano que complica también al sujeto, de modo que los diques de uno y otro avatar de la representación no alcanzan ya a contener la diferencia en la similitud de una identidad (Lo Mismo) o de una semejanza (Lo Semejante) cualesquiera: «hace falta que cada punto de vista sea él mismo la cosa, o que la cosa pertenezca al punto de vista (...) hace falta que la cosa (...) sea diseminada en una diferencia en la que se desvanece la identidad tanto del objeto visto como del sujeto que ve».⁴⁰⁴ Es de este modo como el empirismo trascendental recusa tanto el compromiso ontológico con la realidad de las cosas de la metafísica como el compromiso epistemológico con la objetividad del conocimiento de la filosofía trascendental: el campo trascendental de-subjetivado o plano de inmanencia en que comunican la estética y la dialéctica sin mediación de la analítica opone una pura superficie impersonal o pre-individual a toda suerte de individuación tanto de objeto como de sujeto, tal es el corte del caos que constituye el

⁴⁰² «Para que los dos sentidos se reúnan es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan a su vez condiciones de la experiencia real». Fragmento completo en cita 396.

⁴⁰³ Lapoujade, cit., p. 105.

⁴⁰⁴ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 101.

(de)fundamento de la vida y el pensamiento, principio virtual, genético, diferencial... Y, por ello, inmanente.

Por otra parte, se precisa, también desde esta perspectiva, de la ruptura con la Imagen Dogmática del pensamiento y los presupuestos trascendentes que hace valer, que son los del sujeto y el objeto, para invertir el platonismo en los ámbitos de la estética y la dialéctica y arribar así a la comunicación directa entre ambas que caracteriza a esa nueva forma de empirismo superior o trascendental. Luego «el uso trascendente de las facultades es, hablando con propiedad, paradójico, y se opone al ejercicio de aquéllas bajo la regla de un sentido común».⁴⁰⁵

En resumen, la impugnación de los principios trascendentes a propósito de la vida y el pensamiento en favor del restablecimiento de la inmanencia (inversión del platonismo) parece explicar, a su vez, la comunicación directa entre la estética y la dialéctica característica del empirismo trascendental; cuyo resultado más evidente es la supresión de la analítica que mediaba entre ambas y, por ende, de sus coordenadas sujeto-objeto, a todas luces indispensable para el destierro último de los presupuestos trascendentes en provecho de una pura inmanencia. A modo de conclusión, podemos, pues, sentenciar que la inversión del platonismo restituye la inmanencia en los ámbitos de la estética y de la dialéctica (a través de la operación de síntesis disyuntiva, que corresponde en rigor a la univocidad del ser y cuya lógica no nos es dada sino en la “acontecimentalidad” del lenguaje, la cual hace valer la exterioridad de las relaciones en tanto que pura inmanencia), lo que hace comunicar ambos dominios constituyendo el empirismo trascendental. Entonces, «liberado tanto del sujeto como del objeto [*de la analítica*], el pensamiento deviene pensamiento puro, visión directa de las esencias o de la idea».⁴⁰⁶ Así las cosas, la unidad sistemática de las partes de la experiencia no puede mantenerse a la manera kantiana, compartimentada mediante la disyunción exclusiva en las ideas de Dios, alma y mundo; de modo que termina disolviéndose en un afuera virtual y pre-individual como principio inmanente del pensamiento, merced a la síntesis disyuntiva, que da razón a un tiempo de la experiencia real y de la nueva forma en que ha de ser entendida la dialéctica:

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 224.

⁴⁰⁶ Lapoujade, cit., p. 107. La anotación entre corchetes es mía.

La dialéctica ya no consiste en pensar el todo como unidad sistemática de las partes que lo componen sino (...) el todo como un afuera que agrieta el pensamiento, disuelve el yo, deshace la unidad del mundo y provoca la muerte de Dios para liberar las multiplicidades aprisionadas en esas formas.⁴⁰⁷

2.2. Una reescritura de Kant: la teoría de la Idea-problema.

Hay latente, en estas últimas declaraciones, una ambivalencia a propósito del concepto de esencia que atraviesa el pensamiento de Deleuze y, justamente por ello, también nuestro trabajo: no en vano, venimos insistiendo en que la inversión deleuzeana del platonismo en el ámbito de la dialéctica consiste antes bien en una reformulación pluralista de la esencia que en una doble recusación de la esencia y la apariencia que, como ya hicimos notar, Deleuze atribuye a Kant y no a Nietzsche; desmarcándose de la interpretación habitual de este último, cuyo máximo exponente en la historia de la filosofía es quizá Heidegger. Tal es, en suma, el sentido que tiene ese desplazamiento de la esencia en favor de la manera o el acontecimiento definitorio de la inversión del platonismo en el dominio de la dialéctica; cuya consecuencia inmediata es el restablecimiento de una pura inmanencia ajena tanto a la atribución como a la disyunción exclusiva, ateísmo propiamente filosófico –el de la univocidad del ser- que tiene por operación la síntesis disyuntiva y dinamita la unidad sistemática de las partes de la experiencia tal y como la entendía Kant, haciendo triunfar el ámbito inmanente que distinguíamos en la dialéctica (la manera o el acontecimiento) sobre el trascendente (la esencia).

Luego en el pensamiento de Deleuze la esencia es, del lado de la lógica, desplazada a favor del acontecimiento o la Idea problemática como fuente de singularidades (la “diferencia” como principio ontológico); lo que lleva aparejado, del lado de la ontología, que el ser compartimentado en géneros o realidades substanciales diferenciadas a través de la analogía sea reemplazado por un ser unívoco cuya lógica irracional, la síntesis disyuntiva, gobierna las relaciones que se establecen entre tales singularidades: el eterno retorno en tanto que selección inmanente del ser y del pensar (la “repetición” como principio trascendental, que hace “accesible” el principio ontológico y le permite ejercer su derecho sobre lo empírico: sólo retorna lo afirmativo y lo que deviene). Ahora bien, dicho esto: ¿cómo hemos de

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 111.

interpretar esta ambivalencia a propósito de la esencia manifiesta en su reformulación pluralista?. ¿Se trata acaso de una renuncia definitiva a la esencia o, en el otro extremo, de una vuelta matizada al platonismo?

Cabe, a este respecto, rastrear la ambivalencia en cuestión a lo largo de la obra de Deleuze para tratar de arrojar luz sobre estos interrogantes. Ya en *Proust y los signos* (1964), desmarcaba el francés su pensamiento de la esencia “fija” e identificada con una “idealidad vista” a la manera platónica y, por ende, con un atributo invariable al modo aristotélico, cuyo cometido es en última instancia operar una selección en el mundo sensible -acción que, por lo demás, es propia como sabemos de todo pretendido fundamento-. Así las cosas, afirma que «la esencia, por su parte, no es ya la esencia estable, la idealidad vista, que reúne el mundo en un todo e introduce en él la justa medida».⁴⁰⁸ Recusa entonces el filósofo tanto la esencia en cuanto principio trascendente de la experiencia o unidad sistemática de sus partes, del lado de la dialéctica, como la selección operada a partir de ella en la experiencia, del lado de la estética. Alineándose en esta ocasión con Proust, define finalmente la esencia antes bien como una suerte de “punto de vista superior” e “irreductible” que «supera el individuo (...) pues (...) garantiza la identidad de todos los que lo alcanzan. No es individual, sino principio de individuación».⁴⁰⁹ Tal es la singularidad que hace diferir la reminiscencia proustiana de la de Platón, yendo del estado de ánimo individual y la cadena de asociaciones que suscita a un punto de vista creador, en lugar de ir de un estado de cosas a una idealidad vista que no resulta ser, al cabo, sino un calco del mismo.

La distancia que la reformulación de la esencia que observa Deleuze mantiene con respecto a la formulación tradicional es, en pocas palabras, aquélla que media entre Platón y Proust, de acuerdo con una constatación que da carta de naturaleza a la literatura moderna y discurre en paralelo a la muerte de Dios en filosofía que ya hemos considerado: «el orden se ha desmoronado, tanto en los estados del mundo que debían reproducirlo [*es decir, en la estética*] como en las esencias o Ideas que debían inspirarlo [*esto es, en la dialéctica*]».⁴¹⁰ Invierte, de este modo, Proust la fórmula

⁴⁰⁸ Gilles Deleuze, *Proust y los signos* [1964]. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 115. Las anotaciones entre corchetes son mías.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 115-116. Las anotaciones entre corchetes son mías.

platónica y declara que recordar y pensar son crear,⁴¹¹ y no al revés: que no se trata ya de reproducir un modelo ideal preestablecido, sino de dar lugar al «equivalente espiritual del recuerdo aún demasiado material, crear el punto de vista que vale por todas las asociaciones, el estilo que vale por todas las imágenes».⁴¹² Así las cosas:

Precisamente porque la reminiscencia va desde asociaciones subjetivas hasta un punto de vista originario, la objetividad tan sólo puede radicar en la obra de arte: ya no existe en contenidos significativos como estados del mundo, ni en significaciones ideales como esenciales estables, sino únicamente en la estructura formal significativa de la obra, es decir, en el estilo.⁴¹³

De todo ello extrae Deleuze un inesperado corolario: «el estilo es el que sustituye a la experiencia, la forma como se habla de ella o la fórmula que la expresa, que sustituye al individuo, el punto de vista sobre un mundo, y hace de la reminiscencia una creación realizada».⁴¹⁴ Luego el estilo es, en suma, la nueva esencia de la experiencia, reformulada de manera pluralista: principio de individuación (pre-individual, genético y diferencial) de la experiencia real, universal concreto que da razón de la singularidad o la variabilidad de la experiencia allende toda generalidad. No es, pues, de extrañar que la dimensión de la sensibilidad que reconcilia la estética consigo misma sea identificada en *Diferencia y Repetición* con la obra de arte; siendo, como de hecho es, ante todo un asunto de estilo. Conviene no dejar de anotar que la creación de una lógica o de una sintaxis en que Deleuze cifrará el estilo (literario, artístico, deportivo, etc.) en textos posteriores remite, del mismo modo, a las Ideas,⁴¹⁵ constituyendo éste, como aquí, a un tiempo el principio de la experiencia real y la reformulación pluralista de la esencia: punto de vista impersonal e individuante que es simultáneamente “manera de ser o ‘posibilidad’ vital” e “Idea”.

⁴¹¹ «Pensar es crear, y en primer lugar, crear el acto de pensar en el pensamiento». *Ibid.*, p. 116. Se evidencia aquí la inspiración proustiana que anima, entre otras, la crítica de la Imagen Dogmática del pensamiento tal y como Deleuze la entiende y denuncia, abordada de manera explícita por segunda vez en el capítulo que sirve como conclusión al libro, titulado “La imagen del pensamiento” (se trató por primera vez en el capítulo “Nueva imagen del pensamiento”, de *Nietzsche y la filosofía*, que data de dos años atrás: 1962).

⁴¹² *Ibid.*, p. 116.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 116.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁴¹⁵ Cfr. “La literatura y la vida”, en Deleuze, *Crítica...*, cit.

No parece, pues, que esta esencia plural, que en 1962 era identificada con la genealogía nietzscheana y lo había sido ya en 1956 con la intuición de Bergson,⁴¹⁶ suponga un retorno por parte de Deleuze a cualquier suerte de platonismo, matizado o no. Y, sin embargo, las consideraciones precedentes encierran todavía una cierta vaguedad que lleva a pensar que podría tratarse aún de un planteamiento demasiado abstracto, cifrado aún en términos de “espíritu”, como para no atribuirle un cariz continuista con la tradición idealista del pensamiento. Será preciso, pues, recurrir a *Diferencia y Repetición* y *Lógica del sentido* para clarificar mejor la cuestión.

En el capítulo IV de *Diferencia y Repetición*, titulado elocuentemente “Síntesis ideal de la diferencia”, Deleuze se ocupa de bosquejar el nuevo estatuto que habrá de convenir a la dialéctica. A este respecto, insiste concienzudamente en que la

⁴¹⁶ «La noción de esencia no se pierde en ello, sino que adquiere una nueva significación; porque todos los sentidos no vienen a ser lo mismo. Una cosa tiene tanto sentido como fuerzas capaces de apoderarse de ella. Pero la propia cosa no es neutra (...) Se denominará esencia, contrariamente, entre todos los sentidos de una cosa, a aquél que le da la fuerza que presenta con ella mayor afinidad (...) El arte delicado pero riguroso de la filosofía, la interpretación pluralista (...) Sólo cuando al filosofía se ha desarrollado puede captarse la esencia o la genealogía». Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., pp. 12-13. «La tendencia es el sujeto. Un ser no es un sujeto, sino la expresión de la tendencia (...) Por ello, la intuición se presenta como un método de la diferencia o de la división: dividir el mixto en dos tendencias (...) Claro que atiende a las condiciones de lo dado, pero estas condiciones son tendencias-sujetos (...) constituyen al mismo tiempo lo puro [*dialéctica*] y lo vivido [*estética*] (...) Lo esencial es que el fundamento, por serlo, no deje de ser constatado, y es conocida la insistencia de Bergson en el carácter empírico del impulso vital. No se han de tomar estas condiciones como condiciones de toda experiencia posible, sino como condiciones de la experiencia real: Schelling se había propuesto ya este objetivo cuando designaba su filosofía como “empirismo superior”. La fórmula también se adecúa al bergsonismo. Precisamente por tratarse de las condiciones de la experiencia real, pueden y deben ser captadas mediante una intuición, ya que no van más allá de lo condicionado y el concepto que forman es idéntico a su objeto (...) Lo que él rechaza es el tipo de distribución que sitúa a la razón de parte del género o la categoría, mientras que deja al individuo en la contingencia, es decir, en el espacio. La razón tiene que llegar hasta el individuo, el verdadero concepto ha de llegar hasta la cosa (...) De hecho, hace falta que la razón llegue a ser razón de lo que Bergson llama el matiz. En la vida psíquica no hay accidentes: el matiz es la esencia (...) Sólo la tendencia constituye la unidad del concepto y de su objeto, de tal manera que el objeto deja de ser contingente y el concepto deja de ser general». Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson”, cit., pp. 50-51. Luego en la interpretación deleuzeana de la duración-memoria de Bergson y de la de la voluntad de poder nietzscheana en tanto que reformulaciones pluralistas de la esencia coinciden en un mismo principio inmanente las condiciones de la experiencia real y la reformulación de la dialéctica: esos conceptos o esencias que son las cosas mismas constituyen, a un tiempo, las condiciones de la experiencia real. En la filosofía deleuzeana, la radicalización de la crítica en el empirismo trascendental es simultáneamente, como hemos visto, una reformulación de la dialéctica. No en vano, puede afirmar Deleuze, a propósito de Bergson, que «el concepto convertido en concepto de la diferencia [*Idea*] es la diferencia interna [*principio de la experiencia real*]» (*Ibid.*, p. 60); y, acerca de Nietzsche, que la esencia es la genealogía y que la voluntad de poder constituye un empirismo superior (cfr. Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., pp. 12-13, 74. El primer fragmento está citado arriba y el segundo lo está en la nota número 362). Zourabichvili se hizo eco de esta interpretación deleuzeana de la duración-memoria y la voluntad de poder, calificándolas de «un concepto que obedece a la lógica de la diferencia interna (...) concepto de condiciones de la experiencia que se van diferenciando *con* la experiencia». Cfr. Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., pp. 83-84.

Idea tiene antes bien carácter problemático que teoremático, distinguiéndola de una esencia invariable que sería mera cuestión de axiomática para ponerla a variar en función de su inserción en una constelación de problemas, los cuales participan unos de otros en la medida en que comparten siempre una porción de sus condiciones (hasta el punto de llegar a disolverse, con el paso del tiempo, unos problemas en provecho de otros, como muestra Deleuze inspirándose en Charles Péguy).⁴¹⁷ Afirmaciones como la siguiente resultan, en cualquier caso, lapidarias acerca de la radicalización en este libro de la posición crítica a propósito de la esencia asumida ya por parte del filósofo en anteriores trabajos: «la Idea no es, de ningún modo, la esencia. El problema, como objeto de la Idea, se encuentra del lado de los sucesos, de las afecciones, los accidentes, más que de la esencia teoremática (...) el dominio de la Idea es lo inesencial».⁴¹⁸ Como venimos defendiendo, la Idea parece estar más bien del lado del problema o el acontecimiento que del de una esencia cuya vitalidad de cara al pensamiento filosófico empezaba ya a languidecer.

En este sentido, imputa Deleuze al racionalismo la pretensión de «que la suerte de la Idea estuviera ligada a la esencia abstracta y muerta»,⁴¹⁹ vinculándola, aun cuando se reconocía su naturaleza problemática, a una pregunta por la esencia («¿qué es?») cuyo carácter propedéutico ha sido frecuentemente olvidado en la historia del pensamiento, inicialmente orientada como estaba a acallar las respuestas empíricas para abrir a un horizonte problemático como objeto propio de la Idea y dejando su ulterior determinación a otro tipo de preguntas. De este modo, se ha dado lugar a una hipóstasis de la esencia y, por ende, a una desnaturalización de la dialéctica que desemboca en el hegelianismo como en el último de sus avatares.⁴²⁰ La pregunta por la esencia ha de dejar paso, pues, a otro tipo de preguntas que no comparten sus supuestos teológicos. Tales preguntas son las del acontecimiento:

⁴¹⁷ «Las Ideas, las distinciones de Ideas, son inseparables de sus tipos de variedades y de la manera en que cada tipo penetra en los otros. Proponemos el nombre de perplejidad para designar este estado distintivo y coexistente de la Idea. No porque la "perplejidad", como aprehensión correspondiente signifique un coeficiente de duda, de vacilación o de asombro, ni nada inacabado en la Idea misma. Se trata, por el contrario, de la identidad de la Idea y del problema, del carácter exhaustivamente problemático de la Idea, es decir, de la manera en que los problemas están objetivamente determinados por sus condiciones a participar los unos en los otros, de acuerdo con las exigencias circunstanciales de la síntesis de las Ideas». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 284. Sobre la desaparición de unos problemas a favor de otros, cfr. *Ibid.*, pp. 286-287.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 284.

⁴²⁰ «Cuando la ironía socrática fue tomada en serio, cuando toda la dialéctica se confundió con su propedéutica, de ello resultaron consecuencias extremadamente enojosas; pues la dialéctica dejó de ser la ciencia de los problemas y, en el límite, se confundió con el simple movimiento de lo negativo y de la contradicción». *Ibid.*, p. 285.

Y cuántos prejuicios teológicos hay en esta historia, pues “¿qué es?” es siempre Dios, como lugar de combinatoria de los predicados abstractos (...) Desde el momento en que la dialéctica trabaja su materia (...) en todas partes resuenan “cuánto”, “cómo”, “en qué caso” y “quién”. Esas preguntas son las del accidente, del acontecimiento, de la multiplicidad –de la diferencia- contra la de lo Uno, de lo contrario o de lo contradictorio. Hippias triunfa por doquier, aún y hasta en Platón, Hippias que recusaba la esencia y que, sin embargo, no se contentaba con un ejemplo.⁴²¹

La pregunta por la esencia conduce, pues, a un principio trascendente concebido de acuerdo con el modelo de “lo posible” que se predica en tanto que atributo invariable de una determinada realidad cuya naturaleza expresa, y sabemos ya que Dios es tanto «lo originario o el conjunto de toda posibilidad»⁴²² como «el amo del silogismo disyuntivo»,⁴²³ es decir, tanto la predicación abstracta como las disyunciones exclusivas que se siguen de ella cuando es atribuida a lo real. Como vimos cuando consideramos la crítica de Bergson al par “posible-real”, el proceso de “realización” que media entre ambos está gobernado por las leyes de semejanza y limitación, las cuales hacen de lo posible un mero calco hipostasiado de lo empírico que, pretendiéndose trascendente, se revela finalmente como principio abstracto a todas luces inane para dar razón de la realidad empírica que, supuestamente, funda: «la tara de lo posible (...) lo denuncia como producto posterior, él mismo fabricado retroactivamente a imagen de lo que se le parece».⁴²⁴ Luego del mismo modo como la verdadera creación es así suplantada por el burdo calco, la génesis de la experiencia real lo es también por el mero condicionamiento extrínseco de la experiencia posible. Al pensar en términos de esencias invariables o de posibles se piensa, pues, únicamente la “diferencia en el concepto” («la diferencia ya no puede ser sino lo negativo determinado por el concepto»),⁴²⁵ diferencia sometida a los cuatro aspectos que la subordinan a la identidad en la representación (identidad en el concepto, oposición en los predicados, analogía en el juicio, semejanza en la percepción),⁴²⁶ desvirtuada por ende en las formas de lo negativo y lo contradictorio, que no por ser en el fondo una impostura renuncia a ejercer sus derechos sobre lo real,

⁴²¹ *Ibid.*, pp. 285-286.

⁴²² Beckett y Deleuze, cit., p. 58.

⁴²³ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 210.

⁴²⁴ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 319.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 318.

⁴²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 66-71.

compartimentándolo mediante las disyunciones exclusivas de los juicios de Dios. Luego «lo posible es el modo de la identidad del concepto en la representación [*es decir, la esencia invariable o la “diferencia en el concepto”*]; mientras que lo virtual es la modalidad de lo diferencial en el seno de la Idea [*esto es, la esencia plural o el “concepto de la diferencia”*]». ⁴²⁷ Por otra parte, no es difícil reconocer en la postura de Hipias reivindicada en el fragmento anterior por Deleuze esa doble exigencia de no confundir el acontecimiento ni con la esencia invariable, evitando el idealismo y el racionalismo, ni con el accidente, haciendo lo propio con el empirismo al uso y sobre todo con el relativismo en tanto que renuncia a la selección o nihilismo negativo, que señalábamos al comienzo de este bloque.

No hemos, por lo tanto, de buscar la naturaleza de la Idea en la esencia invariable, sino en el problema y, por ende, en el acontecimiento en tanto que reformulación pluralista de la misma.

Como adelantamos al comienzo de este bloque, haciendo alusión a la serie “De lo problemático” de *Lógica del sentido*, «el problema, *que determina la naturaleza de la Idea por cuanto es su objeto*, pertenece al orden del acontecimiento», ⁴²⁸ y ello puesto que, de un lado, las soluciones del problema se constituyen como acontecimientos actuales o efectuados; y, del otro, las propias condiciones del problema son definidas por las distribuciones de singularidades pre-individuales que comportan los acontecimientos en tanto que puras idealidades. La doble naturaleza del problema, ontológica y epistemológica, coincide, por ende, con la del acontecimiento. De modo que:

Es exacto representar una doble serie de acontecimientos que se desarrollan en dos planos, haciéndose eco sin semejanza, unos reales en el nivel de las soluciones generadas, otros ideales en las condiciones del problema. La serie ideal goza de una doble propiedad de trascendencia y de inmanencia en relación con lo real. En efecto, hemos visto cómo la existencia y distribución de puntos singulares correspondía por completo a la Idea, aunque su especificación fuera inmanente a las curvas-solución de su vecindad, es decir, a las relaciones reales donde la Idea se encarna. ⁴²⁹

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 412.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 286. La cursiva es mía.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 286. Esta distinción entre las dos dimensiones del acontecimiento se establece también en *Lógica del sentido*, acentuando, no obstante, la naturaleza eminentemente ideal del mismo: «Los acontecimientos son ideales (...) la distinción no está entre dos clases de acontecimientos: está entre el

Luego siendo el caso que la dimensión ideal del acontecimiento consiste en una distribución de singularidades que define las condiciones de un problema, singularidades en cuyas inmediaciones se constituyen sus soluciones, tal y como ocurre en el ejemplo paradigmático de la teoría de las ecuaciones diferenciales estudiada por Albert Lautman;⁴³⁰ sucede que, dada la naturaleza (pre-individual, virtual e individuante) de estas singularidades, la idealidad que definen no se confunde con una esencia “fija” o con una posibilidad originaria que son siempre avatares de Dios, recusando, en esa justa medida, la unidad sistemática de las partes de la experiencia en un todo ideal. Así las cosas:

Tales singularidades no se confunden, sin embargo, con la personalidad de quien se expresa en un discurso ni con la individualidad de un estado de cosas designado por una proposición, ni con la generalidad o la universalidad de un concepto significado por la figura o la curva. La singularidad forma parte de otra dimensión diferente de la designación, de la manifestación o de la significación. La singularidad es esencialmente pre-individual, no personal, a-conceptual. Es completamente indiferente a lo individual y a lo colectivo, a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general y a sus oposiciones. Es neutra. En cambio, no es ordinaria.⁴³¹

De lo dicho se sigue que tras las dimensiones ordinarias de la proposición (designación, manifestación y significación), las cuales se muestran incompetentes

acontecimiento, ideal por naturaleza, y su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Entre el acontecimiento y el accidente. Los acontecimientos son singularidades ideales que se comunican en un solo y mismo Acontecimiento; tienen además una verdad eterna, y su tiempo nunca es el presente que los efectúa y los hace existir, sino el Aion ilimitado, el infinitivo en el que subsisten e insisten». Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 84.

⁴³⁰ «¿Qué es un acontecimiento ideal? (...) Es un conjunto de singularidades (...) que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral». *Ibid.*, p. 83. «Los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones (...) un problema sólo está determinado por los puntos singulares que expresan sus condiciones. No decimos que el problema quede por ello resuelto: al contrario, está determinado como problema. Por ejemplo, en la teoría de las ecuaciones diferenciales la existencia y la distribución de las singularidades son relativas a un campo problemático definido por la ecuación como tal. En cuanto a la solución no aparece sino con las curvas integrales y la forma que toman en la cercanía de las singularidades (...) Entonces, resulta que un problema tiene siempre la solución que merece según las condiciones que lo determinan en tanto que problema; y, en efecto, las singularidades presiden la génesis de las soluciones de la ecuación. Lo que no obsta, como decía Lautman, para que la instancia-problema y la instancia-solución difieran por naturaleza, como el acontecimiento ideal y su efectuación espacio-temporal». *Ibid.*, p. 85. Cfr. “Ensayo sobre las nociones de estructura y de existencia en matemáticas” [1937], “Nuevas investigaciones sobre la estructura dialéctica de las matemáticas” [1938], “El problema del tiempo” [1943] en Albert Lautman, *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011.

⁴³¹ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 83.

para dar razón de la génesis del sentido en el lenguaje, están las totalidades ideales que conformaban la unidad sistemática de las partes de la experiencia tal y como las distinguía Kant en su caracterización del ámbito de la dialéctica: mundo, alma y Dios. Ahora bien, sabemos ya que el compromiso con la inmanencia, en tanto que ateísmo propiamente filosófico, requiere la disolución de esa compartimentación de la dialéctica y, en suma, la sustitución de la disyunción exclusiva que la produce en tanto que acción del fundamento o juicio de Dios por la síntesis disyuntiva que la deshace: luego mientras que la analogía en el juicio correspondiente a la primera operación permite distribuir el ser en géneros o categorías (sentido común) e introducir ulteriormente una jerarquización basada en esos criterios (buen sentido), la univocidad a que alude la segunda preserva el ser de toda distribución y de toda jerarquía al uso, haciéndole corresponder una distribución nómada y una jerarquía de la expresión de una potencia interna que no obedecen ya los dictados del juicio.⁴³² Hay en juego aquí, pues, el reemplazo de una concepción trascendente de la dialéctica inspirada en la lógica de la esencia que ha dominado la tradición idealista del pensamiento por una concepción inmanente de la misma, la cual obedece a una lógica del problema-acontecimiento y de las distribuciones de singularidades pre-individuales que determinan sus condiciones y presiden la génesis de sus soluciones.

⁴³² Acerca de la distribución (sentido común) y la jerarquización (buen sentido) como funciones del juicio, cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 69. Sobre los dos tipos de distribución, sedentaria y nomádica, correspondientes la primera a las filosofías de las categorías, que toman siempre como modelo el juicio, y la segunda a las filosofías de la univocidad del ser que se sustraen al mismo: «Sin duda hay todavía en el ser unívoco una jerarquía y una distribución que conciernen a los factores individuantes y a su sentido. Pero distribución y aun jerarquía tienen dos acepciones enteramente diferentes, sin conciliación posible; lo mismo sucede con las expresiones logos, nomos en la medida en que remiten a problemas de distribución. En primer lugar, debemos distinguir una distribución que implica un reparto de lo distribuido (...) las reglas de analogía en el juicio son todopoderosas. El sentido común o el buen sentido en tanto cualidades del juicio están pues representadas como principios de reparto, que se consideran a sí mismos lo mejor repartidos. Semejante tipo de distribución procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a «propiedades» o territorios limitados en la representación. Todo lo otro es una distribución que debemos llamar nomádica, un nomos nómade, sin propiedad, cercado ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos (...) Es una distribución de errancia y aun de “delirio” en la que las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido. No es el ser el que se distribuye según las exigencias de la representación». *Ibid.*, pp. 72-73. A propósito de las dos clases de jerarquía, correspondientes, respectivamente, a los dos tipos de distribución: «Hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser “salta” eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado. Se objetará que “hasta el fin” define todavía un límite. Pero el límite (...) ya no designa aquí lo que mantiene la cosa bajo una ley, ni lo que la termina o la separa, sino, por el contrario, aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia; la hybris». *Ibid.*, p. 74. El primer fragmento a que referimos aquí se halla recogido en la nota número 214.

Lógica que, huelga decirlo, es la lógica no representativa característica del ser unívoco o síntesis disyuntiva.

Conviene no dejar de anotar que esta renuncia a la esencia invariable en tanto que fundamento propiamente metafísico era escenificada por Deleuze en la serie tercera de *Lógica del sentido* (titulada “De la proposición”); donde se proponía una “cuarta dimensión de la proposición”, la del sentido-acontecimiento, como aquella que, no pudiendo seguirse de las dimensiones ordinarias, ha de ser indirectamente inferida de la circularidad a que las mismas abocan, habida cuenta de que ninguna de ellas puede ser tomada como fundamento de las demás. Se ha de postular, entonces, el sentido-acontecimiento como principio inmanente o de-fundamento que da razón de la génesis de las restantes dimensiones de la proposición, esto es, de la designación, la manifestación y la significación; cuya trascendencia es, respectivamente, la del mundo, la del sujeto y la de Dios.⁴³³ Luego «así como hay que reconciliar los dos sentidos de la estética, hay que reunir los diversos momentos de la dialéctica que Kant mantiene separados a través del examen sucesivo de las ideas del yo, del mundo y de Dios».⁴³⁴ es preciso, como vimos en el bloque anterior, invertir el platonismo de Kant tras haber hecho lo propio con el de Platón.⁴³⁵

Habremos, por lo tanto, de dilucidar las implicaciones últimas de la reformulación pluralista de la esencia que lleva a cabo Deleuze a través del análisis de su deconstrucción de la caracterización kantiana de la dialéctica. Entendiendo las ideas del yo, del mundo y de Dios como totalidades que conferirían a la experiencia una unidad sistemática, Kant examinaba la Idea en tanto que “indeterminada” (Idea del yo), en tanto que “determinable” en relación con los objetos de la experiencia (Idea del mundo) y, finalmente, en cuanto que “determinación completa” en relación

⁴³³ «Por ello decimos que "de hecho" [*el sentido, se entiende*] no puede ser inferido sino indirectamente, a partir del círculo al que nos arrastran las dimensiones ordinarias de la proposición. Solamente hendiendo el círculo, como se hace con el anillo de Moebius (...) la dimensión del sentido aparece por sí misma y en su irreductibilidad, pero también con su poder de génesis, animando entonces un modelo interior a priori de la proposición». Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 48. Consideraremos con más detalle la cuestión de la producción del sentido en el lenguaje a través del acontecimiento en tanto que instancia paradójica (o lógica del sentido) en el bloque IV.

⁴³⁴ Lapoujade, cit., p. 109.

⁴³⁵ Las consecuencias últimas de esta crítica del fundamento metafísico son extraídas por parte de Deleuze en la serie decimoquinta de *Lógica del sentido* (“De las singularidades”), que reescribe, como vimos, la serie anterior (“De la proposición”), transitando de la crítica del fundamento metafísico hacia el necesario reacondicionamiento del campo trascendental que de ella se sigue.

con los conceptos del entendimiento (Idea de Dios).⁴³⁶ En el capítulo IV de *Diferencia y Repetición* a que ya hemos aludido, extrae Deleuze las consecuencias de aplicar la síntesis disyuntiva a la compartimentación kantiana de la dialéctica, reformulando como sigue los tres momentos de la Idea que distinguía el alemán. En primer lugar, hay “lo indeterminado” en tanto que coexistencia virtual de las diferencias o las singularidades pre-individuales (dx, dy) afirmadas en su disparidad: tal es la naturaleza del “universal concreto”, la pura materia de lo virtual que reemplaza a Dios en tanto que conjunto originario de lo posible, certificando el agotamiento de éste en provecho aquélla a que aludía irónicamente el “spinozismo encarnizado” invocado en *L'Épuié*. En segundo lugar, hay “lo determinable”, que alude a las relaciones de determinación recíproca que se establecen entre estas singularidades (dx/dy), las cuales dan razón de la génesis de los individuos por cuanto proporcionan el modo en que son engendradas las formas individuales. Finalmente, hay la “determinación completa”, en la medida en que las relaciones anteriores dan lugar a distribuciones de singularidades en tanto que acontecimientos ideales suscitados por las diferencias de potencial producidas por la conjunción de las series divergentes.⁴³⁷ Éstos suscitan en última instancia los problemas que, de acuerdo con lo expuesto, constituyen el objeto de la Idea y, por ende, la propia Idea-problemática en tanto que reformulación pluralista de la antigua esencia, considerada ya como “abstracta y muerta”.

Queda así dilucidada la teoría de la Idea-problemática tal y como la concibe Deleuze, la cual asume una perspectiva genética que trasciende el mero condicionamiento extrínseco de la experiencia posible para dar razón de la experiencia real siguiendo un afán post-kantiano: la reformulación de la dialéctica coincide, como sabemos, con el principio de la experiencia real. Contribuirá, no obstante, a precisar la definición que hemos proporcionado la consideración de dos de los ejemplos que Deleuze aduce a propósito de este tipo de Ideas tanto en *Diferencia y repetición* como en el artículo “La concepción de la diferencia en Bergson”.

El primer ejemplo es la “Idea del Animal en sí” y pertenece en sentido estricto al biólogo francés Geoffroy Saint Hilaire, quien postulaba unos elementos anatómicos

⁴³⁶ Cfr. “Apéndice a la dialéctica trascendental”, en Kant, *Crítica de la razón...*, cit. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 257-260.

⁴³⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 260-268.

abstractos tomados con independencia de su forma y de su función, los cuales se corresponderían con los elementos diferenciales (dx, dy) cuya coexistencia virtual caracterizaba a “lo indeterminado” en tanto que primer momento de la Idea; entre tales elementos se establecerían, seguidamente, relaciones de determinación recíproca (dx/dy) como las que daban lugar a “lo determinable” en cuanto que segundo momento de la Idea, en las que tanto la forma como la función de los órganos quedarían determinadas; finalmente, las relaciones anteriores terminarían por engendrar las figuras animales en su inconmensurable variedad, cada una de las cuales se correspondería con un grado de las relaciones diferenciales que dan lugar al último momento de la Idea en tanto que “determinación completa”.⁴³⁸ Luego la sola y misma Idea del Animal en sí da razón de la génesis de la infinita variedad de los organismos animales que se distingue en la naturaleza, actualizando cada uno de estos organismos un grado de tal Idea.

No ocurre otra cosa con el ejemplo de la “pura luz blanca”, que Deleuze toma en esta ocasión de Bergson,⁴³⁹ quien contraponía dos maneras de determinar aquello que tienen en común los diferentes colores, a saber: recurriendo, de un lado, a la “idea abstracta y general de ‘color’” y, del otro, a “la pura luz blanca”. La idea abstracta y general de color se corresponde con un concepto que es un género y cuyo correlato son el conjunto de los objetos que pertenecen a dicho género. Luego la relación que se establece entre el concepto de color y los diferentes colores, en tanto que objetos pertenecientes al mismo, es de subsunción. Glosando elocuentemente a Bergson, Deleuze entiende que al recurrir a ideas abstractas y generales permanecemos en el ámbito de las distinciones espaciales y en «un estadio de la diferencia como algo exterior a la cosa»,⁴⁴⁰ es decir, trascendente: la diferencia se convierte entonces en un principio abstracto y, por ende, se la resuelve o neutraliza en una identidad previa, que viene dada precisamente por el concepto de color entendido como una idea abstracta y general. Pensamos entonces “la diferencia en el concepto” y no “el concepto de la diferencia”; y sabemos ya que uno de los objetivos de *Diferencia y Repetición* era el de invertir esta fórmula, tan perjudicial como resulta ser para el pensamiento.⁴⁴¹ En

⁴³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 280-281.

⁴³⁹ Cfr. Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson”, cit., pp. 59-60.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁴¹ «Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 16. Acerca del “concepto de la diferencia” y su neta distinción de la “diferencia en el concepto”: en la medida en que el primero evita tanto la negación

cambio, podemos también «atravesar los colores con una lente convergente que les dirija hacia un mismo punto: lo que obtenemos en este segundo caso es “la pura luz blanca”, que “hace resurgir las diferencias entre las tonalidades”». ⁴⁴² Ahora, los diferentes colores dejan de ser objetos subsumidos bajo un concepto general (particulares) para constituir «grados o matices del concepto mismo, grados de la diferencia, no diferencias de grado». ⁴⁴³ De lo dicho se sigue que la relación entre el concepto y su objeto no es ya de subsunción, sino de participación, y que la luz blanca consigue aunar la universalidad y la singularidad, no recayendo en la abstracción ni en la generalidad:

La luz blanca sigue siendo un universal, pero un universal concreto que nos permite comprender lo particular porque es el principio de lo particular. Cuando las cosas se convierten en matices del concepto, el concepto mismo convierte en la cosa. La cosa universal, si se quiere, puesto que los conceptos se esbozan como sus grados, pero una cosa concreta, no un género o una generalidad. ⁴⁴⁴

De lo expuesto podemos colegir que, en tanto que universal concreto, la Idea-problemática da una respuesta manierista al esencialismo de la tradición filosófica, a través de una reformulación pluralista de la esencia que mantiene, no obstante, el universalismo –la necesidad- inherente al pensamiento filosófico; evitando el doble peligro de la abstracción y la generalidad que, de un lado, la harían desembocar en la trascendencia y, finalmente, en la más absoluta irrelevancia acerca de la realidad empírica; así como de la mera particularidad que, del otro lado, la hundiría en lo empírico despojándola de toda universalidad. No hemos de olvidar que esa

como la contradicción, libera a la diferencia de su subordinación a una identidad y conduce a una Idea de la diferencia (o Idea virtual) en tanto que fuente de singularidades, correspondiéndose con una esencia de la repetición que, allende tanto la diferencia sin concepto como la mera apariencia de los objetos representados, testimonia de la singularidad como potencia de la Idea; la segunda nos hace recaer en la identidad de la generalidad y, por ende, en la negación, la contradicción y, a fin de cuentas, en la representación (recordemos, una vez más, la cuádruple raíz de la representación: identidad en el concepto, oposición en el predicado, analogía en el juicio y semejanza en la percepción). Cfr. *Ibid.*, pp. 58-59, 424, 444-445. Luego si la Idea virtual, problemática o de la diferencia reformula la lógica o la “esencia” en el pensamiento deleuzeano; la esencia de la repetición o el eterno retorno hacen lo propio con la ontología o la “substancia”, pues de estos últimos en tanto que nuevo principio trascendental se sigue la simulación de la identidad como producto exclusivo de la diferencia o singularidad en cuanto que nuevo principio ontológico. No en vano, Deleuze define el eterno retorno como «ser del devenir» y «doctrina de los acontecimientos puros» cuya lógica es, huelga decirlo dada nuestra insistencia en ello, la de la síntesis disyuntiva. Nos ocuparemos de esta cuestión en el último apartado de este capítulo.

⁴⁴² Deleuze, "La concepción de la diferencia en Bergson", cit., p. 59.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 59.

identificación del concepto con “la cosa” sugerida en el fragmento de arriba es característica del empirismo trascendental («sólo el empirista puede decir: “los conceptos son las cosas mismas”»);⁴⁴⁵ tampoco que esos matices del concepto que se identifican con “las cosas” son equiparados, a su vez, con la esencia («el matiz es la esencia»):⁴⁴⁶ luego la esencia es plural y se identifica con las cosas mismas, correspondiéndose con los grados que se distinguen en la Idea problemática cuya actualización da lugar a la infinita variedad de lo concreto. En otras palabras, la reformulación pluralista de la esencia que supone la Idea problemática es perfectamente consecuente con el pluralismo del objeto (manierismo estoico) y el perspectivismo (manierismo leibniziano) que confluyen como vimos en el empirismo trascendental; constituyendo a un tiempo, lo hemos dicho, la nueva formulación de la dialéctica –neutralidad- y el principio de la experiencia real –carácter genético-.

A este respecto, conviene no olvidar que en *Lógica del sentido* Deleuze insistía en la necesidad de captar el sentido-acontecimiento en tanto que nuevo trascendental, campo trascendental de-subjetivado consistente en una distribución de singularidades pre-individuales,⁴⁴⁷ a un tiempo «como efecto de superficie neutro y como principio de producción fecundo respecto de las modificaciones del ser y las modalidades de la proposición»;⁴⁴⁸ y ello de manera que precisamente «la idea de singularidades (...) pre-individuales debe servirnos (...) para la determinación de este

⁴⁴⁵ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 17.

⁴⁴⁶ Deleuze, "La concepción de la diferencia en Bergson", cit., p. 50.

⁴⁴⁷ Avala la identificación del acontecimiento con las singularidades constitutivas del campo trascendental el siguiente fragmento: «Las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales (...) presiden la génesis de los individuos y de las personas (...) Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, preindividuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental». Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 135-136. Asimismo, los cinco caracteres a propósito de este campo trascendental desubjetivado enumerados en esta misma serie de *Lógica del sentido* (“De las singularidades”) no dejan lugar a dudas acerca de su naturaleza problemática y superficial, lo que lo asimila al sentido y a la Idea: «[1] (...) las singularidades-acontecimientos corresponden a series heterogéneas que se organizan en un sistema (...) "metaestable", provisto de una energía potencial en la que se distribuyen las diferencias entre series (la energía potencial es la energía del acontecimiento puro, mientras que las formas de actualización corresponden a las efectuaciones del acontecimiento). [2] (...) las singularidades poseen un proceso de auto-unificación, siempre móvil y desplazado en la medida en que un elemento paradójico recorre y hace resonar las series (...) [3] las singularidades o potenciales aparecen en la superficie (...) [4] la superficie es el lugar del sentido (...) [5] este mundo del sentido tiene por estatuto lo problemático: las singularidades se distribuyen en un campo propiamente problemático y sobrevienen en este campo como acontecimientos topológicos a los que no está ligada ninguna dirección». *Ibid.*, pp. 136-138. La numeración entre corchetes es mía.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 135.

dominio y de su potencia genética». ⁴⁴⁹ Identificado con la Idea-problemática, el sentido-acontecimiento es, pues, el nuevo trascendental bosquejado por Deleuze: tan neutro, pues es universal, como genético, pues es un principio inmanente de individuación que no es más amplio que la experiencia real que condiciona. Luego una sola y la misma Idea de naturaleza virtual o diferencial (neutralidad, universalidad) da razón de la infinita multiplicidad de la realidad empírica, cada una de cuyas concreciones actualiza uno de sus grados (potencia genética, singularidad). El siguiente pasaje resulta sumamente elocuente respecto a esta caracterización paradójica de la Idea-problemática, que pertenece como hemos establecido al orden del sentido-acontecimiento:

Si la batalla no es un ejemplo de acontecimiento entre otros, sino el acontecimiento en su esencia es sin duda porque se efectúa de muchas maneras a la vez (...) pero, sobre todo, es porque la batalla “sobrevuela” su propio campo, neutra respecto a todas sus efectuaciones temporales (...) nunca presente, siempre aún por venir y ya pasada. ⁴⁵⁰

De lo dicho se sigue que la teoría de la Idea-problemática es, asimismo, meticulosamente consecuente con la univocidad deleuzeana que, como vimos, distingue un solo sentido en el ser inmanente y una infinita variedad de fenómenos de los que el mismo se predica: se aúna así lo Uno y lo Múltiple en el concepto, ya propiamente deleuzeano, de Multiplicidad. El ser es, como sabemos, ontológicamente Uno y formal o modalmente múltiple: del mismo modo, una sola y la misma Idea virtual alcanza a dar razón de la multiplicidad actual.

Las observaciones precedentes nos introducen de lleno en uno de los problemas capitales de *Lógica del sentido*, que como el resto del libro reviste la forma de la paradoja: se reivindica a un mismo tiempo para el sentido-acontecimiento de cuño estoico, identificado ahora con la Idea-problemática de la filosofía trascendental, un carácter neutro o ineficaz y otro productivo a propósito de los individuos, las personas, los mundos y los conceptos generales, de acuerdo con una génesis estática (ontológica y lógica, respectivamente) cuya consecuencia aparente es que el sentido daría lugar a los cuerpos de los que se había afirmado, con el estoicismo, que era efecto impasible e ineficaz. Así lo plantea Deleuze, en evidente relación con la

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

inversión del platonismo en el ámbito de la dialéctica (desplazar la esencia en favor del acontecimiento) de la que la filosofía trascendental era un claro precedente:

El sentido es el descubrimiento propio de la filosofía trascendental y viene a reemplazar a las viejas esencias metafísicas (...) El sentido fue descubierto primero una vez bajo su aspecto de neutralidad impasible por una lógica empírica de las proposiciones que rompía con el aristotelismo [*lógica estoica del acontecimiento*]; luego, una segunda vez, bajo su aspecto de productividad genética por la filosofía trascendental en ruptura con la metafísica.⁴⁵¹

Ahora bien, «¿cómo mantener a la vez que el sentido produce incluso los estados de cosas en los que se encarna, y que es producido por estos estados de cosas, acciones y pasiones de los cuerpos (inmaculada concepción)?». ⁴⁵² En otras palabras, ¿cómo se puede sostener que el sentido es a la vez causa y efecto de los cuerpos sin incurrir en contradicción? La contradicción se disuelve si prestamos atención a la naturaleza de la génesis estática, que pertenece al orden del sentido y sin mediación temporal transita desde la indeterminación hasta la determinación completa en el seno de la Idea, dando lugar a los individuos, las personas, los mundos y los conceptos generales. Desde esta óptica, el sentido es, ciertamente, producido por los cuerpos, pero –y aquí radica el matiz decisivo– no por los cuerpos individuados que suponen ya el sentido en tanto campo de individuación, sino por aquello que los estoicos llamaban mezclas de cuerpos o acciones y pasiones corporales, a saber: por «los cuerpos tomados en su profundidad indiferenciada, en su pulsación sin medida». ⁴⁵³ En palabras de Deleuze:

La misma idea de génesis estática disipa la contradicción. Cuando decimos que los cuerpos y sus mezclas producen el sentido, no es en virtud de una individuación que lo presupondría. La individuación en los cuerpos, la medida en sus mezclas, el juego de las personas y los conceptos en sus variaciones, toda esta ordenación supone el sentido y el campo neutro preindividual e impersonal en el que se despliega.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 158.

⁴⁵³ «Y esta profundidad actúa de manera original por su poder de (...) envolverse en superficies». *Ibid.*, p. 158.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 158.

Así las cosas, las mezclas de cuerpos sin medida dan lugar a la superficie metafísica del sentido, ámbito donde éste trasciende la causalidad corporal de la que es fruto para participar de una casi-causa incorporeal que produce a un mismo tiempo la individuación de los cuerpos y la significación de las proposiciones, de acuerdo con las dos modalidades que distinguíamos a propósito de la génesis estática (ontológica y lógica, respectivamente).⁴⁵⁵

A la luz de estas últimas consideraciones, de las que se sigue una cierta ambigüedad a propósito de la Idea-problemática que es a un tiempo efecto de los cuerpos y casi-causa incorporeal, no será de extrañar que Deleuze indagara en *Spinoza y el problema de la expresión* (1968, vio la luz meses antes que *Diferencia y Repetición*) la naturaleza que habría de conferir a la misma, a través del estudio de la “esencia de modo” en Spinoza. Para el filósofo holandés, los atributos de la substancia son, huelga decirlo, indivisibles realmente en tanto cualidades, pudiendo ser, no obstante, divididos modalmente en tanto cantidades («un atributo se divide pues modalmente, no realmente»);⁴⁵⁶ y distinguiéndose ulteriormente entre cantidades intensivas, cuyas partes son grados, y cantidades extensivas, cuyas partes son igualmente extensivas. La esencia de modo se corresponde, pues, con las cantidades intensivas en virtud de las cuales el atributo es divisible modalmente en grados.

La novedad del planteamiento spinoziano que más interesa a Deleuze radica, asimismo, en el realismo ontológico a propósito de la esencia al que ya aludimos anteriormente y en el cariz materialista que presenta en la filosofía del holandés: la esencia de modo existe con independencia de la existencia del modo correspondiente; siendo, asimismo, condición de posibilidad de esta última. De lo dicho se sigue que tal esencia de modo no es un posible que tienda, en tanto que tal, a la existencia o a la actualización en un modo, como en la filosofía de Leibniz;⁴⁵⁷ sino que, ontológicamente autárquica, goza ya de existencia en sí misma. Así las cosas,

⁴⁵⁵ «Mientras la superficie aguanta, no sólo el sentido se despliega en ella como efecto, sino que participa de la casi-causa que está ligada a ella: produce a su vez la individuación y todo lo que se sigue en un proceso de determinación de los cuerpos y de sus mezclas medidas [*génesis estática ontológica*], la significación y todo lo que se sigue en un proceso de determinación de las proposiciones y de sus relaciones asignadas [*génesis estática lógica*]. Toda la ordenación terciaria o el objeto de la génesis estática». *Ibid.*, p. 160. Las anotaciones entre corchetes son mías.

⁴⁵⁶ Deleuze, *Spinoza y...*, cit., p. 183.

⁴⁵⁷ «Todas las cosas posibles, es decir, todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia». “Sobre la originación radical de las cosas” [1697], en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982, pp. 473-474.

sentencia Deleuze glosando a Spinoza que la realidad de la esencia no es lógica ni metafísica, sino puramente física:

Las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas (...) ni entidades metafísicas, sino realidades físicas (...) Spinoza quiere decir que la esencia, en tanto esencia, tiene una existencia (...) que no se confunde con la existencia del modo correspondiente.⁴⁵⁸

Y, sin embargo, habida cuenta de que toda esencia ha de ser esencia de algo, la esencia de modo presupone el “modo no-existente” que, no siendo una posibilidad lógica, es antes bien «un objeto cuya idea está necesariamente comprendida en la idea de Dios, como su esencia está necesariamente comprendida en el atributo».⁴⁵⁹ Luego «el modo no existente no tiene carencia alguna y nada exige, pero es concebido en el entendimiento de Dios como el correlativo de la esencia real».⁴⁶⁰ Por último, Deleuze hace notar, como argumento a favor de la suficiencia ontológica de la esencia, que en Spinoza las esencias de modos tienen una causa eficiente, de la misma manera que la tienen los modos existentes.⁴⁶¹

Del realismo ontológico a propósito de la esencia que Deleuze toma de la filosofía de Spinoza podemos, pues, concluir que La Idea termina siendo, en pocas palabras, el plano de inmanencia en tanto que campo trascendental de-subjetivado de naturaleza problemática cuya radicalización de la crítica no está exenta de compromisos ontológicos: recordemos que en el empirismo trascendental los conceptos son las cosas mismas. Así las cosas, el campo trascendental de-subjetivado invocado en *Lógica del sentido* coincide, como hemos visto, tanto con la superficie metafísica del sentido-acontecimiento como con el ámbito de la Idea-problemática a que se aludía en *Diferencia y Repetición*; así como, huelga decirlo, con el ser unívoco analizado más detenidamente en este último libro, dos de cuyas características principales eran precisamente, recordémoslo, la rehabilitación del tema de la individuación (la univocidad hace valer una diferencia individuante contra las diferencias genéricas y específicas de la analogía del juicio: principio genético de la experiencia real) y el carácter radicalmente no-representativo (la univocidad supone

⁴⁵⁸ Deleuze, *Spinoza y...*, cit., p. 184.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 185. En la misma página, de manera aún más tajante: «La idea de modo inexistente es el correlato objetivo necesario de una esencia de modo».

⁴⁶¹ Justifica su afirmación empleando el siguiente fragmento: «Dios es, por necesidad de su naturaleza, causa eficiente tanto de su esencia como de su existencia». Spinoza, cit., p. 59 (libro I, prop. 26).

una reformulación de la dialéctica que permite pensar el concepto de la diferencia y no la diferencia en el concepto, sustrayendo esta última a la cuádruple raíz de la representación: identidad en el concepto, oposición en el predicado, analogía en el juicio y semejanza en la percepción).

Luego a ojos de Deleuze la Idea-problemática es, en un primer momento, un campo de individuación donde coinciden la reformulación pluralista de la esencia y el principio genético de la experiencia real, esto es, las inversiones del platonismo en los dominios respectivos de la dialéctica y la estética o la lógica y la ontología. Años después, el francés extraerá las últimas consecuencias de esta equiparación y formulará ya de forma explícita, a partir de *Mil mesetas* con respecto a la naturaleza y de *¿Qué es la filosofía?* con respecto al pensamiento, el plano de inmanencia como de-fundamento virtual que afronta los compromisos ontológicos del campo trascendental impersonal. A modo de síntesis: en el pensamiento deleuzeano, la crítica del fundamento metafísico se prolonga, como hemos establecido, en una radicalización de la crítica trascendental que no está exenta de compromisos ontológicos; y ello hasta el punto de que el campo trascendental pre-individual e impersonal de la Idea-problemática acaba por identificarse con el plano de inmanencia que estaba implícito en el ser unívoco, adquiriendo la Idea virtual un estatuto ontológico propio y a todas luces independiente del de las realidades empíricas que actualizan sus grados respectivos. No en vano, Deleuze advirtió las primeras formulaciones de este plano de inmanencia en las filosofías de Spinoza y Bergson.⁴⁶²

La Idea-problemática es, por ende, un corte del caos que le arrebató una consistencia a la profundidad diferenciada, de-fundamento o nuevo principio inmanente tanto de la vida como del pensamiento.⁴⁶³ De ello se sigue que la Idea tiene

⁴⁶² Cfr. Gilles Deleuze, "Spinoza y nosotros", en *Spinoza: filosofía práctica* [1981]. Buenos Aires, Fábula. Tusquets Editores, 2004. Henri Bergson, "De la selección de las imágenes para la representación. El papel del cuerpo", en *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* [1896]. Buenos Aires, Cactus, 2006.

⁴⁶³ Zourabichvili ha descrito elocuentemente este aspecto: «La experiencia "real" comienza con el corte o la instauración de un plano. A partir de entonces, el caos es más bien pensado que dado: es virtual. Únicamente el plano de inmanencia nos entrega un dado puro, inmediato, del cual el caos sólo ofrecía (...) el desfallecimiento. Y por virtual no debemos entender un estado que se opondría a lo real, o que, como lo posible, tendría que realizarse: a lo virtual corresponde la actualización (y el movimiento inverso de cristalización). Más aún, si la experiencia real envuelve o implica el caos, es lo real bien comprendido lo que deja de confundirse con una pura actualidad e implica una parte de virtualidad». Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 78. A ello se ha referido también Lapoujade, enfatizando el

en la filosofía de Deleuze una existencia estrictamente física o material, como ocurría con la esencia de modo en Spinoza, lo que deslegitima toda tentativa de hacer de la reformulación deleuzeana de la esencia una vuelta matizada al platonismo y, en suma, un nuevo avatar del idealismo en la historia de la filosofía. Ahora bien, conviene no dejar de precisar, para evitar malentendidos, que el hecho de que la Idea problemática tenga una realidad material no quiere decir que se trate de un cuerpo, pues la pura materia de lo virtual que da razón de la génesis de los cuerpos actuales tiene realidad física o material sin ser por ello corporal: no hemos de olvidar en este punto el hecho de que las singularidades pre-individuales que pueblan el plano de inmanencia y cuya distribución determina tanto las condiciones (virtuales) de la Idea-problema como las inmediaciones en que habrán de constituirse sus soluciones (actuales) consisten en diferencias cuantitativas de intensidad implicadas por el tiempo, cuya naturaleza es ciertamente física sin ser por ello corporal. En tanto que realidad virtual o pre-individual que da razón de la génesis de lo actual o individuado, la Idea-problemática se corresponde, pues, con las cantidades intensivas que dividían en grados el atributo spinoziano (esencia de modo) o con lo que Gilbert Simondon llamará “energía potencial”.⁴⁶⁴ Se trata, en palabras de Lapoujade, de «una materia expresiva» que hace coincidir la estética y la dialéctica, el principio genético de la experiencia real y la idea de esa experiencia y, en suma, la ontología y la lógica. No en vano, esta concepción expresionista de la Idea reformula tanto la ontología como la lógica de acuerdo con los dictados de la univocidad del ser, que exige la adopción de la perspectiva de la individuación: si el ser unívoco es, como vimos anteriormente, un género que los subsume a todos ha de suprimir, en consecuencia, las diferencias

carácter de de-fundamento que sin duda tiene el plano en el pensamiento de Deleuze: «remontar más allá del fundamento no quiere decir explorar las profundidades del Ser, sino más bien recorrer las superficies, es decir, *trazar un plano* (...) es una suerte de corte, un seccionamiento de lo sinfondo». Cfr. Lapoujade, cit., "La cuestión de la tierra" (especialmente, pp. 38-40). Si tenemos en cuenta que, como vimos anteriormente, el campo trascendental desubjetivado al que terminará por reemplazar el plano de inmanencia coincide con la superficie metafísica del sentido-acontecimiento teorizada en *Lógica del sentido* no habrá de sorprendernos que, en su análisis circunscrito a este libro, Bowden haya caracterizado la filosofía deleuzeana como «una ontología trascendental» del acontecimiento. Cfr. Bowden, cit., p. 69.

⁴⁶⁴ No en vano, Deleuze reconocía abiertamente su deuda con Simondon a propósito de la formulación del campo trascendental impersonal de singularidades pre-individuales en cuanto que ámbito donde tiene lugar la individuación tanto en *Diferencia y repetición* como, de manera más sistemática, en *Lógica del sentido*: cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 187, 353, 367-368. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 137. Conviene anotar que el trabajo del autor francés que inspiró en este punto a Deleuze, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, se corresponde con la publicación de los dos primeros capítulos de su tesis doctoral, cuya edición completa está disponible en castellano: cfr. Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* [2005]. Buenos Aires, Cactus, 2009.

específicas y genéricas que constituían el formalismo esencialista (imposición de una forma-esencia a una materia cuyo resultado era la división del ser en géneros y especies mediante la disyunción exclusiva) en provecho de unas diferencias individuantes que, más que existir, insisten como expresión formal estrictamente inmanente de la materia.⁴⁶⁵ Y ello de modo que, como ocurría con Spinoza, el expresionismo en Deleuze «implica un re-descubrimiento de la Naturaleza y de su potencia, una re-creación de la lógica y de la ontología: un nuevo “materialismo” y un nuevo “formalismo”». ⁴⁶⁶

La pura materia de lo virtual que constituía el primer momento de la Idea (“lo indeterminado”) en tanto que coexistencia de las singularidades pre-individuales afirmadas en su disparidad (dx, dy) reemplaza, como hemos visto, a Dios; complicando diferencias de “grado” o una “energía potencial” —«energía del acontecimiento puro»-⁴⁶⁷ que la harán transitar hasta la “determinación completa”, no sin antes pasar por “lo determinable”, dando lugar finalmente a la génesis de los cuerpos o de la realidad actual. De lo expuesto se sigue, pues, que la dialéctica coincide en la filosofía deleuzeana con el principio de la experiencia real; coincidencia que es, en suma, la de la dialéctica y la estética o la lógica y la ontología comunicadas directamente, y ello de modo que «el proceso que relaciona (...) la dialéctica de las Ideas y la estética de la intensidades (...) es el de la individuación (...) el momento en que las relaciones diferenciales que coexisten en la Idea *en tanto que universal concreto* se encarnan según tal o cual relación característica o *grado*». ⁴⁶⁸ A esta nueva luz, «individuarse (...) es expresar la Idea de la que se procede (...) porque la Idea es el principio de individuación mismo». ⁴⁶⁹

Conviene, por otra parte, remarcar algunas de las consecuencias que se siguen para el pensamiento de la tematización deleuzeana de la Idea como problema, en

⁴⁶⁵ Acerca tanto de la relación entre la tesis de la univocidad del ser y la perspectiva de la individuación como de la precedencia de las diferencias individuantes que constituyen el formalismo inmanente del expresionismo con respecto a las diferencias específicas y genéricas que determinaban el formalismo trascendente del esencialismo, cfr. Citas nº 38 y 48.

⁴⁶⁶ Deleuze, *Spinoza y...*, cit., p. 319.

⁴⁶⁷ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 136.

⁴⁶⁸ Lapoujade, cit., p. 117. Los añadidos en cursiva son míos.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 120.

relación con los tres últimos postulados de la Imagen Dogmática, cuya consideración aplazamos en el primer bloque con la promesa de retomarla en el que ahora nos ocupa. No en vano, siguiendo una inspiración eminentemente bergsoniana y nietzscheana, que hallaba en Kant un precedente claro aunque finalmente frustrado, Deleuze ha insistido concienzudamente en el hecho de que el problema del pensamiento no está tan relacionado en rigor con el de la esencia al uso o la descripción de aquello que la cosa es como con el de la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que carece de ella, esto es, con la repartición de lo notable y lo ordinario en que consiste a sus ojos el planteamiento de los problemas. La evaluación consiste, por ende, en una aplicación de los criterios de lo verdadero y lo falso a los problemas mismos. Así lo expresaba sin ambages en *Diferencia y repetición*:

El problema del pensamiento no está relacionado con el de la esencia, sino con la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene, con la distribución de lo singular y de lo regular, de lo notable y de lo ordinario: que se cumple por entero en lo inesencial o en la descripción de una multiplicidad, en relación con los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un “problema”. Tener una idea no significa otra cosa.⁴⁷⁰

Deleuze insistía, pues, en la necesidad de plantear adecuadamente los problemas y las preguntas que los expresan, con el fin de no dar lugar a un empobrecimiento de los problemas filosóficos y, en última instancia, de la misma imagen del pensamiento, reduciéndolos a una sucesión de preguntas y respuestas de corte escolar. Patton ha expresado con elocuencia el alcance de esta cuestión capital que atraviesa de principio a fin el pensamiento deleuzeano:

Una preocupación recurrente a lo largo del trabajo de Deleuze, desde *Proust y los signos*, hasta *¿Qué es la filosofía?*, pasando por *Nietzsche y la filosofía* y *Diferencia y Repetición*, es la crítica de una imagen del pensamiento basada en la representación y el intento de constituir una nueva imagen del pensamiento como creativa y problemática.⁴⁷¹

Es preciso entonces extraer las consecuencias que se siguen de esta constatación para la imagen del pensamiento, la principal de las cuales es que la

⁴⁷⁰ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 287.

⁴⁷¹ Paul Patton, “Concept and event”, *Man and World* 29, no. 3 (1996): p. 317.

preponderancia del error o la falsedad en el bando de los enemigos del pensamiento de que trataba de convencernos la imagen dogmática deja lugar, como vimos anteriormente, a la del sin-sentido o el falso problema y, en suma, la necesidad.⁴⁷²

Luego a esta nueva luz hay que aplicar los criterios de verdad y de falsedad a los problemas mismos, como se nos decía en *El bergsonismo*, reconociendo, como se hacía ya en *Nietzsche y la filosofía* y volvería a hacerse en *Diferencia y Repetición*, que el pensamiento se juega ante todo en una evaluación, no siendo una cuestión de mero reconocimiento en tanto que discernimiento de lo verdadero y lo falso mediante la aplicación de los criterios de verdad a las realidades actuales o cosas y, en definitiva, a las soluciones. De esta mutación de la imagen del pensamiento que nos hacía avanzar hacia el pensamiento sin imagen daban razón las interpretaciones en los textos tempranos de Deleuze de la intuición bergsoniana y la genealogía nietzscheana en tanto que reformulaciones pluralistas de la esencia como acontecimiento, manera, relación y, en suma, Idea-problemática.⁴⁷³

Veamos brevemente cómo se concreta, ya en *Diferencia y repetición*, esta exigencia de la Idea-problemática en relación con los postulados 6, 7 y 8 de la imagen dogmática del pensamiento. El sexto postulado aborda, en primer lugar, el privilegio de la designación a la hora de establecer lo verdadero y lo falso en la proposición; recogiendo, asimismo, los presupuestos anteriores en la medida en que «la relación de designación no es sino la forma lógica del reconocimiento».⁴⁷⁴ Toda vez que es concebido como condición extrínseca de lo verdadero, el sentido no funda la verdad

⁴⁷² «Los profesores saben muy bien que es raro encontrar en los "deberes" (salvo en los ejercicios en los que es preciso traducir proposición por proposición, u obtener un resultado fijo) errores o algo falso. Pero sinsentidos [non-sens], observaciones sin interés ni importancia, banalidades consideradas dignas de señalar, confusiones de "puntos" ordinarios con puntos singulares, problemas mal planteados o apartados de su sentido son lo peor y lo más frecuente —sin embargo, preñado de amenazas—, nuestro destino común». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 234.

⁴⁷³ «Bergson muestra perfectamente que la inteligencia es la facultad que plantea los problemas en general (...) pero únicamente la intuición (...) decide sobre lo verdadero y lo falso en los problemas planteados, a sabiendas de que empuja la inteligencia a volverse contra sí misma». Deleuze, *El Bergsonismo*, cit., pp. 17-18. «La pregunta "¿Quién?" es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa (...) La esencia, el ser es una realidad perspectiva y supone una pluralidad (...) El arte pluralista no niega la esencia: la hace depender en cada caso de una afinidad de fenómenos y de fuerzas, de una coordinación de fuerza y voluntad». «Y no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. Todo depende del valor y del sentido de lo que pensemos. Poseemos siempre las verdades que nos merecemos en función del sentido de lo que concebimos, del valor, de lo que creemos (...) Una nueva imagen del pensamiento significa en primer lugar: lo verdadero no es el elemento del pensamiento. El elemento del pensamiento es el sentido y el valor». «Toda la dialéctica opera y se mueve en el elemento de la ficción. ¿Cómo no iban a ser ficticias sus soluciones si los propios problemas son ficticios?». Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., pp. 110, 146-148, 222.

⁴⁷⁴ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 235.

sin hacer lo propio con el error, de lo que se sigue que, si bien la proposición falsa es tan depositaria de un sentido como la verdadera, el “sinsentido” es lo que no puede ser verdadero ni falso. Se distinguen entonces dos dimensiones en la proposición, a saber: la de la expresión y la de la designación o la del sentido y la de lo verdadero y lo falso, respectivamente. La trampa de este planteamiento radica, no obstante, en hacer de la condición de lo verdadero y lo falso, el sentido, un mero condicionamiento extrínseco que resulta finalmente indiferente a un condicionado que permanece el mismo tras ser sometido a la acción del fundamento, cuando es claro que «la condición debe ser condición de la experiencia real y no de la experiencia posible (...) una génesis intrínseca», habida cuenta de que «la verdad (...) es asunto de producción».⁴⁷⁵ Deleuze afirma que la relación de la proposición con el objeto designado de que la imagen dogmática hacía depender la verdad o la falsedad ha de ser, en cambio, establecida en el sentido y, haciéndose eco de una fórmula empleada en *Nietzsche y la filosofía*, sentencia que:

Una proposición tiene exactamente la verdad que merece de acuerdo con su sentido, la falsedad que le corresponde de acuerdo con los sinsentidos que implica (...) el sentido es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es sino el resultado empírico del sentido.⁴⁷⁶

De este sexto postulado se siguen unas valiosas consideraciones con respecto a la naturaleza de la Idea en su relación con el sentido en tanto que puro expresado de la proposición:

La Idea, que recorre todas las facultades, no se reduce, sin embargo, al sentido, porque ella, a su vez, es también no-sentido (...) La Idea está constituida por elementos estructurales que no tienen sentido por sí mismos, sino que constituye ella misma el sentido de todo lo que produce (estructura y génesis).⁴⁷⁷

Luego en tanto generadora de sentido, la Idea-problemática es a un tiempo sin-sentido y sentido, intensidad de las profundidades y de las superficies; al cabo, lo sabemos, principio de la experiencia real que reconcilia la estética consigo misma y reformulación pluralista de la dialéctica que hace lo propio con este otro ámbito: en

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 235-236.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp. 236-237.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 237.

ambos casos, se trata de un puro acontecimiento virtual e inefectuable, por cuanto que es síntesis de imposibles, como el “círculo cuadrado” de que hablaba Meinong entre otros tantos objetos apátridas. A la luz de estas consideraciones, no habrán de extrañarnos aquellas otras en que Deleuze concedía a la palabra sinsentido (el “Snark” de Carroll, el “Blituri” estoico, etc.) el privilegio de ser la única en decirse a sí misma y a su sentido.⁴⁷⁸ Por último, cabe deducir de la crítica de este sexto postulado que, siendo la dialéctica el arte del planteamiento de los problemas y de las preguntas que apuntan a ellos, el sentido radica en el problema en sí y la naturaleza de ambos difiere radicalmente de la que conviene a la proposición, de modo que es preciso renunciar a calcar los problemas y las preguntas en que radica el sentido de las proposiciones que les sirven de solución, ilusión natural que se prolonga en una ilusión propiamente filosófica según la cual la verdad de un problema descansa en su posibilidad de recibir una solución: entonces «se modela la forma de los problemas según “la forma de posibilidad” de las proposiciones» que le sirven de solución, como hacía Aristóteles.⁴⁷⁹ Y ello puesto que ésta no es sino otra forma de desnaturalizar la dialéctica, subordinando nuevamente el planteamiento de los problemas y el sentido que de ellos se sigue a la relación de designación en la proposición, de manera que ambos permanecen finalmente incuestionados.

Lo dicho nos pone en camino del séptimo postulado, de acuerdo con el cual tanto lo verdadero y lo falso como, consecuentemente, el pensamiento en sentido estricto comienzan con la búsqueda de soluciones a unos problemas que son dados de antemano y cuya naturaleza, más bien volátil, los condena a desaparecer en provecho de tales soluciones. Deleuze ve en ello un prejuicio infantil y un prejuicio social, que nos devuelven a la escuela donde el maestro detentaba la autoridad de plantear los problemas y de calificar de verdadera o falsa toda tentativa de solución, de acuerdo con los cuales se configura esa «grotesca imagen de la cultura que se encuentra tanto en los test como en las consignas del gobierno, o en los concursos de los diarios»:⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 237. Para obtener más detalles acerca de esta cuestión: cfr. "Serie 7ª. De las palabras esotéricas", "Serie 11ª. Del sinsentido", en Deleuze, *Lógica...*, cit. Además, cfr. *Ibid.*, pp. 47, 54-56, 88.

⁴⁷⁹ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 240-241, 244. De la certeza cartesiana (búsqueda de lo claro y lo distinto), a la probabilidad humeana (posibilidad física de recibir una solución), pasando por la forma de posibilidad trascendental basada en un uso legítimo de las facultades que acuñara Kant, con intención de mediar entre el racionalismo del primero y el empirismo del segundo, no ha habido, huelga decirlo, sino meros cambios en la forma de la posibilidad definitoria de la verdad del problema, sin que lo que ata todos estos planteamientos a la imagen dogmática experimente variación alguna: el modelado de la forma de posibilidad del problema conforme a la de la solución. Cfr. *Ibid.*, pp. 245-247.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 242.

la que arroja una cultura entendida como método y no como “paideia” que reduciría el problema a un estado pasajero de incertidumbre subjetiva destinado a desaparecer con la adquisición del conocimiento cuya forma es, huelga decirlo, la de la solución.

Esto último nos conduce al octavo postulado, de acuerdo con el cual el aprender se subordina al saber en tanto que resultado y, consecuentemente, la cultura hace lo propio con respecto al método.⁴⁸¹ De acuerdo con la doble remisión de las Ideas al uso paradójico de las facultades y viceversa, se distinguen dos aspectos del aprender en contraposición con el saber: de un lado, se trata del acto subjetivo a través del cual se constituyen e invisten los problemas o las Ideas, penetrando tanto en la universalidad verdadera como en las singularidades concretas que les corresponden, a diferencia de un saber que permanece en la generalidad del concepto y extrae de ella una regla invariable de las soluciones;⁴⁸² del otro, se trata de educar a las facultades para el ejercicio trascendente mediante una paideia que, contraponiéndose al método en cuanto regula la colaboración de las mismas en el sentido común, constituye «la aventura de lo involuntario que encadena una sensibilidad, una memoria, luego un pensamiento, con todas las violencias y crueldades necesarias (...) para “erigir un pueblo de pensadores”»; esto es, la imprevisible sucesión de violencias ejercidas sobre cada una de las distintas facultades en que ha de consistir el verdadero aprendizaje, el que se relaciona con una Idea-problemática y no con una esencia invariable.⁴⁸³

Así las cosas:

Es preciso (...) considerar los problemas, no como “datos” (data) sino como “objetividades” ideales suficientes que implican actos constituyentes e investidores en sus campos simbólicos. Lejos de concernir solamente a las soluciones, lo

⁴⁸¹ Para consultar *in extenso* las disertaciones de Deleuze sobre el aprendizaje, cfr. *Ibid.*, pp. 251-254.

⁴⁸² «Aprender es penetrar en lo universal de las relaciones que constituyen la Idea y en las singularidades que le corresponden. Por ejemplo, la Idea del mar (...) Aprender a nadar es conjugar puntos notables de nuestro cuerpo con los puntos singulares de la Idea objetiva para formar un campo problemático. Esa conjugación determina para nosotros un umbral de conciencia en cuyo nivel nuestros actos se ajustan a nuestras percepciones de las relaciones reales del objeto, proporcionando entonces una solución al problema (...) Las Ideas problemáticas son, a la vez, los últimos elementos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones». *Ibid.*, p. 252.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 253. «Nunca se sabe por anticipado cómo alguien va a aprender: por qué amores se llega a ser bueno en latín, por qué encuentros se es filósofo, en qué diccionarios se aprende a pensar. Los límites de las facultades encajan los unos en los otros bajo la forma quebrada de lo que lleva y transmite la diferencia. No hay método para encontrar los tesoros, ni tampoco para aprender, sino un violento enderezamiento, una cultura o paideia que recorre al individuo entero (un albino en el que nace el acto de sentir en la sensibilidad, un afásico en el que nace la palabra en el lenguaje, un acéfalo en el que nace pensar en el pensamiento)». *Ibid.*, p. 252.

verdadero y lo falso afectan, ante todo, a los problemas. Una solución siempre tiene la verdad que merece según el problema al que responde; y el problema siempre tiene la solución que merece de acuerdo con “su” propia verdad o falsedad, es decir, de acuerdo con su sentido (...) El problema o sentido es, a la vez, el lugar de una verdad originaria [la del problema] y la génesis de una verdad derivada [la de la solución] (...) La necesidad es, en fin, la facultad de los falsos problemas que da prueba de una ineptitud para constituir, para aprehender y determinar un problema como tal.⁴⁸⁴

De acuerdo con lo expuesto, todos los planteamientos presos de la imagen dogmática del pensamiento tienen en común el soslayar el objeto que le es propio a la dialéctica en mayor medida que ningún otro, la diferencia o “lo diferencial” en tanto que principio ontológico a través de cuya distribución el problema realiza la selección que le resulta connatural o quedan determinadas las condiciones del problema de que es función su “resolubilidad”. No en vano, afirma Deleuze que «el aprender es la verdadera estructura trascendental *del pensamiento* que une sin mediatizar la diferencia a la diferencia, la semejanza a la semejanza; y que introduce el tiempo en el pensamiento, pero como forma pura del tiempo vacío en general [*Aion*]». ⁴⁸⁵ En este punto, Deleuze hace valer una vez más a Leibniz frente a Kant: se trata aquí de una “geometría de la razón suficiente” en la que lo discontinuo se engendra a partir de lo continuo, como la mónada-solución se engendraba a partir del fondo-problema constitutivo del mundo preexistente.⁴⁸⁶ Luego «una producción de lo verdadero y lo falso por el problema y en la medida del sentido, tal es la única manera de tomar en serio las expresiones “verdadero y falso problema”». ⁴⁸⁷ Todas estas cuestiones nos hacen avanzar hacia los problemas específicos que Deleuze abordará en *Lógica del sentido*; entreverados, no obstante, como están con los problemas capitales planteados en *Diferencia y repetición*, de acuerdo con la interpenetración teórica que, siendo característica del autor, tiene lugar de forma notablemente acusada entre ambas obras.

La cuestión del problema será, asimismo, retomada una última vez en *¿Qué es la filosofía?*, donde se hará especial hincapié en la importancia del planteamiento de los problemas como sustrato de la creación de esos conceptos que hay en juego en

⁴⁸⁴ *Ibid.*, pp. 243-244. Las anotaciones entre corchetes son mías.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 254. La cursiva es mía.

⁴⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 247-248.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 247.

filosofía, los cuales dicen el acontecimiento-problema y no la esencia.⁴⁸⁸ Quienes acusan a Deleuze de incurrir en una trivialidad con la definición de la filosofía como “instauración de un plano” y “creación de conceptos” proporcionada en este libro pasan, pues, por alto, el entramado teórico que hay en juego en la reformulación que aquí tiene lugar, haciendo de la que nos ocupa una definición compleja y sumamente técnica: el concepto filosófico es entendido, en suma, como las esencias plurales o Ideas problemáticas de las que venimos hablando, conceptos de la diferencia y no diferencias en el concepto.⁴⁸⁹

En cualquier caso, a modo de síntesis, la Idea se opone como hemos visto a la esencia “fija” tal y como es dada en la representación, donde la trascendencia del fundamento la inserta en las coordenadas sujeto-objeto, de modo que «en la representación el concepto es como la posibilidad, pero el sujeto de la representación determina todavía el objeto como realmente adecuado al concepto como esencia».⁴⁹⁰ Por el contrario, la Idea-problemática es tanto la singularidad concreta (diferencia) como la universalidad verdadera (repetición), pues, como también sabemos, «las ideas problemáticas no son esencias simples, sino complejas».⁴⁹¹ Así las cosas, la Idea-problemática se corresponde antes bien con una reformulación pluralista de la esencia que invierte el platonismo tanto de Platón como de Kant, en la medida en que expresa

⁴⁸⁸ «El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una hecceidad». Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., p. 26. El propio Zourabichvili se ha referido a la cuestión del problema en relación con la creación de conceptos, planteándola del mismo modo que nosotros por cuanto identifica de hecho el problema con el plano: «Los problemas son actos que abren un horizonte de sentido y sustentan la creación de conceptos: un nuevo aspecto de cuestionamiento que abre una perspectiva inhabitual (...) o que confiere interés a datos hasta entonces considerados insignificantes». Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 86. Siguiendo a Zourabichvili, si la pregunta expresa el problema, no por ello hemos de dejar de reconocer otros dos constituyentes en relación con el mismo: de un lado, una nueva imagen del pensamiento, es decir, un “fundamento” para el pensar, que no es sino un corte del caos o el establecimiento de un nuevo plano de inmanencia cuya selección arrebatada una consistencia al sin-fondo; del otro, los personajes conceptuales que efectúan el problema. Cfr. *Ibid.*, pp. 86-87. Por último, Zourabichvili extrae tres consecuencias de la caracterización deleuzeana del pensamiento como planteamiento de problemas: en primer lugar, entiende que el horizonte de sentido es plural y no universal; en segundo lugar, que la discusión en filosofía es vana siempre y cuando ésta tenga lugar desde de problemas y planos diferentes; finalmente, que la argumentación en filosofía permanece subordinada al planteamiento de los problemas. Cfr. *Ibid.*, p. 87.

⁴⁸⁹ Sobre la definición de la filosofía como instauración de un plano prefilosófico y creación de conceptos filosóficos, cfr. Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., pp. 11, 45, 60. Deleuze juzga indeseable toda confusión entre estos dos ámbitos e identifica el plano con la imagen del pensamiento: «el plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que el pensamiento se da de lo que significa pensar». *Ibid.*, p. 41.

⁴⁹⁰ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 289.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 249. Las anotaciones entre corchetes son mías.

el acontecimiento o la multiplicidad allende tanto del sujeto (perspectivismo leibniziano) como del objeto (manierismo estoico) y, en suma, de la representación:

La virtualidad de la Idea nada tiene que ver con una posibilidad [*como la del concepto en la representación*]. La multiplicidad no soporta ninguna dependencia de lo idéntico en el sujeto o en el objeto. Los acontecimientos y las singularidades de la Idea no dejan subsistir ninguna posición de la esencia como "lo que la cosa es". Y, sin duda, se permite conservar la palabra esencia, si se tiene interés en ello, pero con la condición de decir que la esencia es precisamente el accidente, el acontecimiento, el sentido; no sólo lo contrario de lo que habitualmente se llama esencia, sino lo contrario de lo contrario: la multiplicidad no es más apariencia que esencia, no es más múltiple que una [*hay, como sabemos, reformulación pluralista de la esencia y no doble recusación de ésta y la apariencia ni inversión "simple" del estatuto de ambas*].⁴⁹²

Es, por ende, esta Idea-problemática identificada con la superficie metafísica del sentido-acontecimiento la instancia sobre la que recae el peso de la inversión del platonismo en el dominio de la dialéctica, tal y como la venimos considerando, que, haciendo coincidir a un tiempo el principio genético y diferencial de la experiencia real y la reformulación pluralista de la esencia, nos permite salir al fin de la cuádruple raíz de la representación que atenazaba al concepto o la esencia al uso, relacionándose en cambio con la diferencia y la repetición sin la mediación de identidad alguna, esto es, con el principio ontológico o de-fundamento y el principio trascendental o principio de selección inmanente que se siguen de la renuncia al fundamento, metafísico o trascendental, en que se afirma el pensamiento sin imagen. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas al respecto:

La Idea no es el concepto; se distingue de la identidad del concepto, como la multiplicidad diferencial enteramente positiva; en vez de representar la diferencia subordinándola al concepto idéntico, y a continuación a la semejanza de la percepción, a la oposición de predicados, a la analogía del juicio, la libera y la hace evolucionar en sistemas positivos donde lo diferente se relaciona con lo diferente [*simulacro o inversión del platonismo en el ámbito de la estética*], haciendo del descentramiento, de la disparidad, de la divergencia, otros tantos objetos de afirmación que rompen el cuadro de la representación conceptual. Ahora bien, la repetición tiene por potencias el desplazamiento y el disfraz; así como la diferencia

⁴⁹² *Ibid.*, p. 290.

tiene la divergencia y el descentramiento. La una no pertenece menos que la otra a la Idea, pues la idea tiene tanto un interior [*diferencia*] como un exterior [*repetición*] (es un *erewhon*). La Idea hace "un mismo problema" de la diferencia y la repetición.⁴⁹³

Luego frente a la inscripción de la diferencia en la generalidad del concepto que nos hacía recaer en la cuádruple raíz de la representación, la Idea-problemática constituye el "concepto de la diferencia" a que se aspiraba en *Diferencia y repetición* y, como tal, evita tanto la negación como la contradicción, libera a la diferencia de su subordinación a una identidad y conduce a una Idea de la diferencia (o Idea virtual) en tanto que fuente de singularidades; correspondiéndose, asimismo, con una esencia de la repetición que, allende tanto la diferencia sin concepto como la mera apariencia de los objetos representados, testimonia de la singularidad como potencia de la Idea.

Las consideraciones precedentes evidencian que Deleuze es todavía, como Foucault, un pensador con aspiraciones universalistas que poco o nada tiene que ver con el tópico postmoderno del pensamiento débil con que, desafortunadamente, ha terminado por identificarse a buena parte de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX: si bien el segundo hablaba del "a priori histórico" como de aquel concepto que daría razón del estatuto de los dispositivos y las epistemes, los cuales «no varían históricamente, pero varían con la historia»,⁴⁹⁴ Deleuze lo hará del "universal concreto", como del principio plástico que es inmanente a la experiencia y constituye al tiempo toda la idealidad posible, hallando inspiración principalmente en la duración-memoria de Bergson y la voluntad de poder de Nietzsche (un buen ejemplo de este tipo de universal sería la "pura luz blanca", universal concreto del que los diferentes colores constituyen grados diversos). A este último respecto, se nos permitirá aventurar dos razones orientadas a explicar el contraste que parece todavía mediar entre la buena prensa de que goza generalmente Foucault entre quienes no tienen demasiada afinidad con el post-estructuralismo francés y el desprestigio que, por el contrario, gravita permanentemente sobre Deleuze en tales círculos.

⁴⁹³ *Ibid.*, pp. 424-425.

⁴⁹⁴ Gilles Deleuze, *Foucault* [1986]. Barcelona, Paidós, 1987, p. 149. Sobre el carácter histórico del *a priori*, cfr. *Ibid.*, pp. 88-89.

En nuestra opinión, se trata, por un lado, de un prejuicio de corte neopositivista que tiende a ver en el método historiográfico de Foucault (vuelto ciertamente contra el historicismo al menos desde *Las palabras y las cosas*, siguiendo una inspiración post-estructuralista) un puntal arraigado aún en la experiencia, el cual lo acercaría más a Thomas S. Kuhn que a autores como Jean Baudrillard. Deleuze, en cambio, quien entendía la filosofía «en un sentido muy tradicional de la palabra» y de cuyo empirismo trascendental algunos críticos parecen haber retenido únicamente el adjetivo, aparece en el mejor de los casos como un pensador abstracto, luego anacrónico, y, en el peor, como un mero charlatán.

Por otro lado, es preciso habérselas, como no podía ser de otra manera, con una razón política: siendo el caso que los dos pensadores estuvieron comprometidos con el activismo político y las causas revolucionarias, con alusiones explícitas por ambas partes al marxismo y a la necesidad de un encuentro entre las nuevas luchas (como la de las minorías) y la lucha proletaria, no ha de obviarse el hecho de que el pensamiento del último Foucault ha sido reconducido hacia posiciones liberales y neoliberales a las que tan bien se avienen, a poco que se las trivialice, las nuevas tematizaciones de los procesos de subjetivación y, especialmente, de la figura del parresiasta que estudió con denodado interés en sus años postreros. El heroico antecedente del desobediente civil, antesala del revolucionario, es así reconvertido en empresario de sí y héroe de las democracias liberales (plegado su desempeño al uso público de la razón tal y como lo concibiera Kant).⁴⁹⁵ En el caso de Deleuze, cuya filosofía política se desarrolla mayoritariamente además en textos sumamente técnicos y de difícil comprensión (a diferencia de la de Foucault, que dio rienda suelta a este aspecto de su pensamiento en textos breves y entrevistas) y cuyo héroe político último era *Bartleby*,⁴⁹⁶ debió de haber (si es que hubo) antes bien desconcierto o simple indiferencia que cualquier intento de reconducción: “¿hacia dónde?”, debieron de preguntarse, haciendo finalmente suya la célebre fórmula del enigmático y a ratos entrañable personaje literario. Recordemos, para terminar, las palabras de aquel maoísta referidas por el propio Foucault: «comprendo perfectamente por qué Sartre

⁴⁹⁵ A propósito de la distinción kantiana entre los usos público y privado de la razón, cfr. Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?* [1784]. Madrid, Alianza Editorial, 2013, pp. 90-91.

⁴⁹⁶ Cfr. Gilles Deleuze, “Bartleby o la fórmula” [1989], en Herman Melville et al., *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze*, Giorgio Agamben, José Luis Pardo. Valencia, Pre-Textos, 2011.

está con nosotros (...) a ti, si acaso te comprendo en cierto modo (...) Pero a Deleuze, en verdad, no le comprendo en absoluto».⁴⁹⁷

3. Implicaciones ontológicas: el eterno retorno y las tres síntesis del tiempo.

Si, de acuerdo con lo expuesto hasta ahora, en las cuestiones de la univocidad del ser y de la síntesis disyuntiva hay en juego una distribución nómada y una selección inmanente con base en la expresión de una potencia interna, y si, asimismo, ambas se hallan realizadas en el eterno retorno nietzscheano en cuanto repetición de la diferencia que “fusiona” el dualismo arcaico de lo Uno y lo Múltiple en el nuevo sustantivo que es la Multiplicidad («siempre n-1»), no podremos por menos de dar la razón a Zourabichvili cuando sostiene que «en Deleuze, lo único que hay de real es el juego móvil de la síntesis disyuntiva como unidad inmediata de lo múltiple, o el Eterno Retorno interpretado como “el ser del devenir”».⁴⁹⁸ El presente apartado está orientado, en consecuencia, a dilucidar el eterno retorno y las tres síntesis del tiempo que conlleva en el pensamiento de Deleuze, con el fin de arrojar luz acerca de las implicaciones ontológicas que tienen las consideraciones anteriores.

3.1. De la identidad como teatro de la diferencia: consecuencias de la voluntad de poder.

Ahora nos preguntaremos por el modo en que Deleuze entiende la realidad intensiva que está en la base de la filosofía nietzscheana de la naturaleza, cuya comprensión resulta a todas luces indispensable para dilucidar la singular interpretación que lleva a cabo nuestro autor del eterno retorno en tanto que primera realización lograda de la tesis de la univocidad de ser en la historia de la filosofía; inspirada como está en la lectura atenta, aunque ciertamente discutible, de los textos del pensador alemán. Recapitulemos brevemente, con este fin, lo dicho en el apartado que dedicamos a la crítica genealógica que es, al cabo, la filosofía de la voluntad de poder e inspira en el pensamiento deleuzeano la reformulación pluralista de la esencia

⁴⁹⁷ Gilles Deleuze y Michel Foucault, "Los intelectuales y el poder" [1972], en Deleuze, *La isla...*, cit., p. 267.

⁴⁹⁸ Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 107.

como manera o acontecimiento consumada en la Idea-problemática; sobre ella descansan, según hemos establecido, a un tiempo las inversiones del platonismo en los ámbitos de la estética (principio genético de la experiencia real) y de la dialéctica (desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento).

Deleuze entiende que para Nietzsche lo real es un campo de fuerzas y que la fuerza es esencialmente cuantitativa: no hay cantidad de realidad, sino de fuerza, de modo que a cada fuerza le corresponde una determinada cantidad. A su vez, la fuerza es caracterizada como un acontecimiento productivo, esto es, una acción o reacción que consiste en un cierto influjo sobre otra fuerza. La principal novedad que Deleuze introduce con respecto a la interpretación canónica de Nietzsche es, lo hemos dicho, la consideración de que el ser de la fuerza es plural: no cabe, por ende, concebir estas realidades intensivas aisladamente, sino siempre en relación de mutua dependencia. Ahora bien, cuando pensamos la fuerza en relación esencial con otra fuerza, lo que pensamos de hecho es la “voluntad”. En este sentido, afirmábamos que el origen a que nos conduce la genealogía es la “diferencia en el origen”, esto es, la diferencia entre la fuerza dominante y la fuerza dominada según sus cantidades respectivas. Luego en una primera aproximación, Deleuze caracteriza la voluntad de poder como “diferencia de cantidad” que, a modo de nexos, vincula las fuerzas: «la diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza».⁴⁹⁹

Ahora bien, «lo que interesa principalmente, desde el punto de vista de la propia cantidad, es la irreductibilidad de la diferencia de cantidad a la igualdad».⁵⁰⁰ De ello resulta un estado de desequilibrio permanente a propósito de las fuerzas que, multiplicando la relación de la fuerza con la fuerza, constituye el motor que anima el devenir en la filosofía de Nietzsche: la voluntad de poder es, en suma, el principio de la síntesis de las fuerzas. Es en este sentido que Deleuze identifica también la diferencia de cantidad con el azar: «el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza».⁵⁰¹ En tanto principio de la síntesis de las fuerzas, la voluntad de poder no elimina el azar, sino que lo comprende e implica: de él extrae su plasticidad y su capacidad de metamorfosis. Ambas la hacen ser un buen principio que, no siendo más amplio que lo condicionado, se condiciona en cada caso con

⁴⁹⁹ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 65.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 60. A juicio de Deleuze, el eterno retorno es, como veremos, la afirmación de la necesidad de este azar, según una interpretación del eterno retorno y la univocidad del ser entre estoica y nietzscheana.

aquello que condiciona. Así pues, la voluntad de poder como principio de la síntesis de las fuerzas, razón de lo diverso y de su reproducción en el eterno retorno, es la clave de la filosofía de la naturaleza en Nietzsche tal y como Deleuze la entiende y retoma: luego refiriéndose al tiempo, «el eterno retorno es la síntesis [*de las fuerzas*] cuyo principio es la voluntad de poder».⁵⁰² Aspecto éste que determina, asimismo, la inserción del filósofo alemán en la historia del kantismo por cuanto que, haciéndose eco como vimos de la exigencia de un principio genético y diferencial de la experiencia real formulada por los postkantianos Maimon y Cohen, redefinió la síntesis como síntesis de las fuerzas y, al cabo, como eterno retorno sobre el que descansa la reproducción de lo diverso; cuyo principio es genealógico, esto es, genético y diferencial: no otra es la naturaleza de la voluntad de poder.⁵⁰³

Dilucidemos brevemente, para terminar este apartado anticipando los siguientes, el modo en que la síntesis de fuerzas de que la voluntad de poder es principio suscita el acontecer en el eterno retorno.

La clave acerca de la cuestión que ahora nos ocupa nos fue dada explícitamente por Deleuze en el breve prólogo que redactó en el año 1983 con motivo de la publicación en Estados Unidos de la traducción inglesa de *Nietzsche y la filosofía*. Distingue aquí el francés dos ejes fundamentales que estructuran la filosofía nietzscheana tal y como él la entiende y expone en un libro cuyo propósito es, ante todo, «analizar lo que Nietzsche llama el Devenir»:⁵⁰⁴ de un lado, un eje “de la fuerza” que establece una semiología general o una teoría del signo y del sentido; del otro, un eje “de la potencia” que establece una ética y una ontología. Huelga decir que el primer eje se corresponde con la filosofía de la voluntad de poder y el segundo con la filosofía del eterno retorno a que la misma sirve de principio.

En cuanto al primer eje, no resulta difícil advertir que se corresponde con el problema del pluralismo que consideramos en relación con los manierismos estoico y leibniziano; los cuales, como vimos, parecen darse la mano en el perspectivismo propiamente nietzscheano. En este sentido, no hemos de olvidar que Deleuze

⁵⁰² *Ibid.*, p. 74. La anotación entre corchetes es mía.

⁵⁰³ Cfr. *Ibid.*, pp. 76-77.

⁵⁰⁴ Gilles Deleuze, "Prólogo a la edición americana de *Nietzsche y la filosofía*" [1983], en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 189.

afirmaba ya en 1962 que «Nietzsche no cree en los “grandes acontecimientos” ruidosos, sino en la pluralidad de los sentidos de cada acontecimiento», de modo que «no hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple (...) de acuerdo con las fuerzas (los dioses) que se apoderan de ello». ⁵⁰⁵ Luego la interpretación refiere el sentido de un fenómeno o un acontecimiento a la cualidad de la fuerza que predomina en ellos. En el marco de esta teoría de los signos y el sentido, todo fenómeno o toda proposición son, por ende, «un conjunto de síntomas que expresan una manera de ser o un modo de existencia de quien habla, es decir, un estado de fuerzas que alguien mantiene (...) consigo mismo y con los demás». ⁵⁰⁶

En el segundo eje se transita, pues, de esta semiología general a la teoría del devenir real que constituye el *leitmotiv* del libro, pues la interpretación desemboca en la genealogía o evaluación, que reformula de manera pluralista como vimos la tradicional pregunta por la esencia (“¿qué es?”) e interroga en lo sucesivo por el acontecimiento tal y como ha de ser entendido a este nivel (“¿quién es?”); es decir, por la cualidad de la voluntad de poder (valor) en tanto que principio de la síntesis de fuerzas en que consiste el eterno retorno, que da razón de la ética y la ontología nietzscheanas:

Uno de los caracteres más originales de la filosofía de Nietzsche es haber transformado la pregunta “¿qué es...?” en la pregunta “¿quién es?” (...) “quién” no remite nunca a un individuo, a una persona, sino más bien a un acontecimiento, es decir, a las fuerzas que se encuentran en tal relación en una proposición o en un fenómeno, y a la relación genética que determina a esas fuerzas (poder). ⁵⁰⁷

De lo dicho se sigue, de un lado, que como afirmaba Zourabichvili «el acontecimiento es inseparablemente el sentido de la proposición *o del fenómeno en la interpretación* y el devenir del mundo *en la evaluación o filosofía genealógica de la voluntad de poder que anima el eterno retorno*» ⁵⁰⁸; del otro, que, de la asunción por parte de Deleuze de la teoría nietzscheana de la voluntad de poder, podemos deducir

⁵⁰⁵ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 11. Estas consideraciones se encuentran inspiradas en Friedrich Nietzsche, "De los grandes acontecimientos", en *Así habló Zaratustra II* [1892], *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid, Tecnos, 2016.

⁵⁰⁶ Deleuze, "Prólogo a la edición americana de *Nietzsche y la filosofía*", cit., p. 188.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 189. Cfr. Deleuze, "Formulación de la pregunta en Nietzsche", en *Nietzsche y...*, cit.

⁵⁰⁸ Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 13. He corregido levemente la traducción e introducido nuevos matices en cursiva.

que la identidad a que da lugar la repetición en el eterno retorno, como potencia segunda, resulta ser un teatro de la diferencia y, en suma, un signo o un síntoma de un acontecimiento en tanto que relación diferencial compleja.

3.2. Del eterno retorno como doctrina cosmológica y física: el ser del devenir o la repetición de la diferencia.

Las constantes desavenencias entre Nietzsche y la ciencia han de remontarse, para ser comprendidas, a la convicción que abrigaba el pensador acerca de que la ciencia tiende siempre a hacer valer la igualdad a expensas de la desigualdad o la diferencia. Así las cosas, cuando la ciencia afronta la cantidad tiende siempre a igualar las cantidades, compensando las desigualdades. Es en este sentido que las “tres formas de lo indiferenciado” (identidad lógica, igualdad matemática y equilibrio físico) dan lugar al utilitarismo y el igualitarismo propiamente científicos.

Lo que, a juicio de Nietzsche, late tras la ilegítima reducción de la diferencia de cantidad a la igualdad que opera la ciencia es el nihilismo del pensamiento moderno. A su manera, la ciencia sirve también al nihilismo y el ideal ascético: «el esfuerzo para negar las diferencias forma parte de esta empresa más general consistente en negar la vida (...) en prometerle una muerte (calorífica o de otro tipo), donde el universo se abisma en lo indiferenciado».⁵⁰⁹

No es, pues, de extrañar que tanto la afirmación mecanicista como la negación termodinámica del eterno retorno encierren un propósito común: anular las diferencias de cantidad de la energía bajo el pretexto del principio de conservación. El mecanicismo afirma el eterno retorno, pero suponiendo que las diferencias de cantidad se anulan entre el estado inicial y el estado final; siendo ambos idénticos, indiferenciados. Es, por ende, la versión científica de “la hipótesis cíclica” que tanto criticara Nietzsche, en tanto que falseamiento o trivialización del eterno retorno, convertido en vana cantinela e incapaz de dar razón de la diversidad de los ciclos coexistentes (diversidad inter-cíclica) y de la diversidad existente en un mismo ciclo (diversidad intra-cíclica). Por su parte, la termodinámica niega el eterno retorno, pero sólo porque considera que las diferencias de cantidad se anulan únicamente en el estado final del sistema: a la diferenciación del estado inicial se le opone la

⁵⁰⁹ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 68.

indiferenciación del estado final. De lo dicho se sigue que, en cualquier caso, «ambas concepciones tienen en común la misma hipótesis, la de un estado final o terminal, estado terminal del devenir».⁵¹⁰

A tenor de lo dicho, no entenderemos el eterno retorno en su dimensión cosmológica y física mientras no advirtamos que Nietzsche lo formula en contraposición con el estado de equilibrio del universo que proclamaba la ciencia de su época. Buceando en el pensamiento de los antiguos, Nietzsche creyó hallar en Heráclito la verdad del devenir: habida cuenta de la infinitud del tiempo pasado, si el universo tuviera un fin o un estado de equilibrio, sostiene, ya lo habría alcanzado. De lo dicho se sigue tanto que el devenir no ha podido comenzar como devenir, de modo que no es “algo devenido”, como que no puede terminar de devenir, de modo que tampoco es un “devenir en algo”.⁵¹¹ Antes bien, el devenir es la ley última de la naturaleza. Así pues, en la medida en que pretende ser el pensamiento del devenir, el eterno retorno reclama un principio exterior a la ciencia: «este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia».⁵¹² Tal principio es, lo hemos adelantado, la voluntad de poder o la irreductible diferencia de cantidad que animan el devenir.

Ahora bien, el eterno retorno como lógica del devenir real parece, en una primera aproximación, excluir la posibilidad misma del ser. Y ello puesto que el ser y el devenir son, a ojos de Nietzsche, mutuamente excluyentes: si el universo tuviera un solo instante de ser en el sentido estricto, ya no sería posible observar ningún devenir, habida cuenta de que éste ya habría devenido en aquél.⁵¹³ ¿Cómo conjugar un pensamiento del ser con esta afirmación sin reservas del devenir, de la que se sigue un universo siempre cambiante, que es cambio en su esencia y nunca reposo? En lo sucesivo el ser habrá de ser pensado en términos de “repetición de la diferencia”, única constante del devenir.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁵¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 70-71.

⁵¹² *Ibid.*, p. 69.

⁵¹³ «Si el universo fuera capaz de permanencia y fijeza, y si a lo largo de todo su curso tuviera un único instante de ser en el sentido estricto, ya no podría haber más devenir, y en consecuencia no sería posible ya pensar ni observar ningún devenir». Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder* [1901], citado por Deleuze en *Ibid.*, p. 70.

Es en este punto donde el pensamiento de Deleuze vuelve a medirse con el de Martin Heidegger, que acometió con anterioridad el desafío de pensar el ser en términos de diferencia. No en balde, el filósofo alemán entendió el ser como acontecimiento de sentido (venir a presencia “como” o “en cuanto”) y, en última instancia, como diferencia entre la venida a la presencia del ser y su simultáneo ocultarse en el ente. El ser en Heidegger es, en suma, “diferencia óntico-ontológica”, diferencia entre ente y ser. Sin embargo, Deleuze entiende que Heidegger no alcanzó en rigor a pensar el ser como diferencia, y ello en la medida en que subsumió la diferencia ente-ser en una mismidad (la del ser) que articula ambos.⁵¹⁴ El siguiente fragmento no deja lugar a dudas a este respecto:

El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre [*entbergenden Überkommnis*], y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre [*sich bergenden Ankunft*] se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-schid*].⁵¹⁵

Luego es a todas luces evidente que el principio de identidad opera todavía en Heidegger: la diferencia entre lo óntico y lo ontológico está reunida por “lo Mismo”, que articula la diferencia que el ser es. La inter-cisión es, pues, un “entre”, dentro del cual la sobrevenida y la llegada se articulan, formando parte de un mismo fenómeno a pesar de su heterogeneidad (a fin de evitar este escollo, Deleuze reformulará ulteriormente la inter-cisión heideggeriana como pliegue). Luego en la ontología heideggeriana la identidad (si bien no de lo Idéntico, de lo Mismo) preexiste a la diferencia en tanto que articula las dos realidades heterogéneas que constituyen el ser: se alcanza a afirmar lo diferente, pero siempre subordinado a la identidad (la diferencia se continúa diciendo, pese a todo, de lo idéntico o lo semejante, según la fórmula acuñada en *Diferencia y repetición*). Es, pues, en confrontación con el pensamiento de Heidegger como Deleuze termina por conformar su propia ontología,

⁵¹⁴ Nuestro autor se ocupa detalladamente de esta cuestión en una extensa nota al pie titulada “nota sobre la filosofía de la diferencia de Heidegger”, de la que cabe destacar a modo de conclusión las breves cuestiones que siguen: «¿es suficiente oponer lo Mismo a lo Idéntico para pensar la diferencia original y arrancarla a las mediaciones? (...) ¿opera la conversión según la cual el ser unívoco debe decirse solamente de la diferencia y, en este sentido, girar alrededor del ente? ¿Concibe el ente de tal manera que este sea verdaderamente sustraído a toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? No lo parece, viendo su crítica del eterno retorno nietzscheano». Cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 113-114.

⁵¹⁵ Martin Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia* [1957]. Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 139-140.

definiendo el alcance del reto que le es propio en este aspecto a su filosofía: alcanzar a pensar el ser como diferencia sin restaurar identidad alguna en este nivel.

Aunque es ante todo heredero de Nietzsche, Deleuze no considera que el ser sea el último humo de la realidad evaporada. No obstante, si según la tradición filosófica el ser es lo más universal y permanente, es claro que la reivindicación del ser en el seno de una filosofía de la diferencia resultará, cuando menos, difícil de implementar. En esta encrucijada, Deleuze define el ser como “repetición de la diferencia” en el eterno retorno, que es repetición de los nexos suscitados por el mutuo afectarse de las fuerzas que se hallan en la base de cuanto acontece. Así entendido, el ser sería desde luego lo permanente, pero no como repetición indefinida de una identidad (mala interpretación, la del eterno retorno “de lo mismo”), sino como repetición del diferir mismo:

Al utilizar la expresión “eterno retorno” nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso y en lo múltiple.⁵¹⁶

Luego es en la doctrina nietzscheana del eterno retorno donde halla Deleuze el modo de sortear la identidad en la que recaía finalmente Heidegger cuando se afanaba en tematizar el ser en términos de diferencia. Las siguientes palabras del pensador francés no dejan lugar a dudas: «la identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario el hecho de volver por el que difiere»⁵¹⁷ (la identidad o la semejanza se dicen ahora de lo diferente, y no a la inversa). El eterno retorno de lo diferente, ser del devenir, remite a un principio que no es la identidad: «sólo podemos comprender el eterno retorno como expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición (...) “voluntad de poder”». ⁵¹⁸

⁵¹⁶ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 72.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁵¹⁸ *Ibid.*, pp. 72-73. La alusión a las exigencias de «una verdadera razón suficiente» que el principio del eterno retorno, ajeno a la identidad, debe satisfacer no es, desde luego, baladí. Testimonia, por una parte, de la vigencia de la cuestión del fundamento en el pensamiento de Deleuze; por la otra, de la torsión según la cual el fundamento ha de ser, en lo sucesivo, inmanente y, como tal, ajeno a la representación: esto es, de-fundamento, cuyas exigencias sólo son satisfechas por un principio genético

La formulación deleuzeana del ser es, por lo tanto, una afirmación sin reservas del devenir. Lo único permanente es el devenir, en su eterna repetición. Y ello de modo que, paradójicamente, la repetición se sustrae a la naturaleza heracliteana del devenir y alcanza el estatus de lo necesario. De lo dicho se sigue que, como doctrina cosmológica y física, el eterno retorno es una triple síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones que hace posible el pasaje (relación sintética del instante consigo mismo en tanto que presente-pasado, presente y presente-futuro: esto es, puro instante permanentemente dividido en todavía-pasado y ya-futuro), síntesis de lo diverso y su reproducción, y síntesis del devenir y el ser que se afirma en el devenir.

Contraviniendo los mundos verdaderos del idealismo y el racionalismo, anquilosados en la eternidad y la inmutabilidad, Deleuze afirma a sus expensas el ser del devenir. No hay ser allende la proliferación de la diferencia, de la repetición del mutuo afectarse de las fuerzas, siempre el mismo (en su reiteración) y siempre diferente (en lo que reitera). Tal es el sentido a que apunta su interpretación del eterno retorno nietzscheano, demos de nuevo la palabra a Deleuze:

Ya no se opone el devenir al Ser, lo múltiple a lo Uno (por ser esas mismas oposiciones categorías esenciales del nihilismo). Por el contrario, se afirma lo Uno de lo múltiple, el Ser del devenir (...) Hay por tanto que evitar hacer del eterno retorno un retorno de lo mismo (...) Lo Mismo no regresa, el regresar y sólo él es lo Mismo de lo que deviene.⁵¹⁹

De lo expuesto se sigue que, como principio cosmológico y físico, el eterno retorno nos libera de la oposición entre el ser y el devenir tan cara a la tradición, coartada habitual de la que se han valido las filosofías de la representación para anteponer el primero al segundo; llevándonos, en cambio, a afirmar el ser del devenir como el único existente. Así las cosas, «el eterno retorno es suficiente para dejar de creer en el ser distinto del devenir (...) también para creer en el ser del propio devenir. ¿Cuál es el ser de lo que deviene, de lo que no empieza ni termina de devenir? Retornar».⁵²⁰

y diferencial como el de la razón suficiente, a través de la cual Leibniz acometía la tentativa de superar la representación por la vía de lo infinitamente pequeño. Cfr. *Ibid.*, p. 72.

⁵¹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche* [1965]. Madrid, Arena Libros, 2000, pp. 45-46.

⁵²⁰ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 71.

3.3. De la doble selección o el eterno retorno como pensamiento ético y ser selectivo.

A Nietzsche le inquietaba que, por doquier, no constatáramos sino el triunfo de las fuerzas reactivas. Las fuerzas activas devienen reactivas ante nuestros ojos, fuerzas separadas de lo que pueden, sin que tengamos noticias de la existencia de “devenir-activo” alguno. El devenir de las fuerzas aparece, por lo tanto, como un “devenir-reactivo”. Nietzsche, atribulado, llega a preguntarse si esta omnipresencia del devenir-reactivo no hallará su causa en nuestra incapacidad para percibirnos del devenir-activo que se le opone... Falibilidad de la percepción humana que tendría quizá su origen en el carácter esencialmente reactivo del hombre. Luego el nihilismo no es un simple rasgo psicológico del hombre de nuestro tiempo; antes bien, es algo así como el fundamento de la humanidad en el hombre. Se hace entonces preciso suscitar una nueva sensibilidad en el ser humano, otra forma de sentir que comunique a los hombres -¿hombres todavía?- con el devenir-activo, pues la sola idea del eterno retorno de las fuerzas reactivas es, además de contradictoria, motivo de hastío y repulsión: «¿cómo el eterno retorno, ser del devenir, podría afirmarse en un devenir nihilista?».⁵²¹

Habida cuenta de que no lo sentimos ni conocemos, hemos de contentarnos con pensar ese devenir-activo como el producto de una selección de las cualidades que, páginas atrás, atribuíamos tanto a las fuerzas como a la voluntad de poder: selección de la “actividad” en la fuerza (interpretación) y de la “afirmación” en la voluntad (evaluación). En este marco, Deleuze juzga que Nietzsche atribuye al eterno retorno la función de principio selectivo;⁵²² desempeñando, *mutatis mutandis*, un cometido análogo a aquél que llevaba a cabo el mito en el platonismo, esto es, el de un principio trascendental o de distribución que permite juzgar o poner en obra la acción de un fundamento que de otro modo nos resulta inaccesible. Ahora bien, ¿en qué consiste esta doble selección llevada a cabo por el eterno retorno en la filosofía de Deleuze e inspirada, al menos aparentemente, en el contenido objetivo de la de Nietzsche?⁵²³

⁵²¹ *Ibid.*, p. 95.

⁵²² Cfr. *Ibid.*, pp. 98-99.

⁵²³ En un artículo notable, Paolo D'Iorio ha mostrado que es más que dudoso que la idea de una selección ontológica en el eterno retorno esté objetivamente presente en el pensamiento de Nietzsche tal y como defiende Deleuze: «Es inútil recordar que la imagen de una rueda en movimiento centrífugo

Huelga decir que nos encontramos ya en el “eje de la potencia” que distinguía Deleuze en su texto de 1983 como constitutivo de la ética y la ontología nietzscheanas. Unas líneas más adelante, recapitula la cuestión que nos ocupa, planteada ya tanto en *Nietzsche y la filosofía* como en *Diferencia y Repetición*, aclarando que la ética y la ontología de las que habla son el producto de una doble selección que tiene lugar en el eterno retorno, lo que termina por descartar definitivamente que se trate de un retorno de “lo mismo”,⁵²⁴ a saber: una selección ética del querer a través del *pensamiento* del eterno retorno y una selección ontológica del ser a través de la *repetición* en el eterno retorno. El cariz de esta doble selección es despejado elocuentemente en el siguiente fragmento:

En el Zaratustra, Nietzsche niega dos veces explícitamente que el Eterno Retorno sea un círculo que haga retornar lo Mismo. El Eterno Retorno es estrictamente lo contrario, ya que es inseparable de una selección, de una doble selección. Por una parte, selección del querer o del pensar, que constituye la ética de Nietzsche: no querer más que aquello con respecto a lo cual se quiere al mismo tiempo su eterno retorno (eliminación de todo querer a medias, de todo aquello que sólo puede quererse diciéndose: "Sólo por esta vez, una vez nada mas..."). Por otra parte, selección del ser, que constituye la ontología de Nietzsche: sólo vuelve, sólo es apto para volver aquello que deviene en el sentido más pleno de la palabra.⁵²⁵

y el concepto de una repetición que expulsa lo negativo no se encuentran en ninguna parte en los textos de Nietzsche, y Deleuze, en efecto, no cita ningún texto de Nietzsche en apoyo de esta interpretación». Paolo D'Iorio, “L'éternel retour. Genèse et interprétation”, en Marc Crépon (ed.), *Nietzsche*. París, Cahiers de l'Herne, 2006, p. 363. La traducción es mía. Si acudimos a las declaraciones explícitas de nuestro autor acerca de los materiales en que ha basado su interpretación, no podremos por menos de dar la razón a D'Iorio, puesto que, pese a que inicialmente el francés se muestra precavido en lo concerniente a la interpretación de los textos póstumos («No podemos utilizar las notas póstumas, salvo en direcciones confirmadas por las obras publicadas de Nietzsche, ya que estas notas son como una materia reservada, dejada de lado para una futura elaboración»), termina reconociendo que ha basado más su interpretación en “la progresión dramática” del Zaratustra que en el contenido objetivo del libro: «Sólo sabemos que el Zaratustra no está terminado, que debía tener una continuación que implicaba la muerte de Zaratustra: como un tercer tiempo, una tercera vez. Pero la progresión dramática de Zaratustra, tal como es, ya permite plantear una serie de preguntas y respuestas». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 437.

⁵²⁴ Si la selección es la actividad que conviene al juicio en tanto que acción del fundamento y si, ante todo, «fundar es metamorfosear», resulta ciertamente inverosímil que el producto de la criba sea el mismo que la antecedía (como, ciertamente, ocurría en la filosofía kantiana con el paso de un fundamento metafísico a un principio trascendental que, entendido como mero condicionamiento extrínseco de la experiencia posible, desemboca en la indiferencia con respecto a lo condicionado). El siguiente pasaje es elocuente al respecto: «No podemos creer que lo fundado siga siendo lo mismo, lo mismo que era antes, cuando no estaba fundado, cuando no había pasado por la experiencia del fundamento. Si la razón suficiente, si el fundamento está “empalmado”, es porque relaciona lo que él funda con un verdadero sin fondo. Es preciso decirlo: no se lo reconoce más. Fundar es metamorfosear». *Ibid.*, p. 236.

⁵²⁵ Deleuze, "Prólogo a la edición americana de Nietzsche y la filosofía", cit., p. 189.

De acuerdo con la primera selección o selección ética, Deleuze afirma que el pensamiento del eterno retorno proporciona una regla práctica a la voluntad no menos rigurosa que la regla kantiana, de modo que si «como doctrina física, era la nueva formulación de la síntesis especulativa. Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: “lo que quieras, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno”». ⁵²⁶ Luego llevada a cabo por el *pensamiento* del eterno retorno, la selección ética elimina del querer todo aquello que cae fuera del eterno retorno; esto es, todos aquellos “querer-a-medias” que constituyen las pequeñas compensaciones que nos concedemos únicamente a modo de excepción, los cuales no van hasta el final de lo que pueden en la medida en que no los cumplimos sino a condición de prometernos que será la última vez, mala conciencia respecto al deseo que nuestro pensador juzga común al obseso y a la anciana remilgada. Siguiendo los dictados de Zaratustra se hace, en cambio, del querer una creación que va hasta el final de lo que puede por cuanto es afirmado sin reservas en tanto se desea su eterno retorno («¡haced siempre lo que queráis, pero antes sed capaces de querer!»). ⁵²⁷ Ahora bien, es ésta una selección todavía incompleta desde el punto de vista de las ambiciones de Nietzsche, pues se contenta con eliminar las fuerzas reactivas menos desarrolladas, correspondientes a esos “querer-a medias” que no van hasta el final de su poder. Las fuerzas reactivas más desarrolladas, aquéllas que van hasta el final de lo que pueden, se resisten, por el contrario, a esta primera selección: caen dentro del eterno retorno y regresan con él, alcanzando a repetir. ⁵²⁸

Es por ello que, según Deleuze, Nietzsche contempla una segunda selección, de otro cariz, selección ontológica que nos muestra una faceta de la voluntad de la nada –el nihilismo– que todavía desconocíamos. Presentada hasta el momento en alianza con las fuerzas reactivas, la voluntad de la nada negaba la fuerza activa y fundaba la conservación, el triunfo y el contagio de las fuerzas reactivas; identificándose, por ende, con el devenir-reactivo universal que tanto inquietaba a Nietzsche. En cambio, cuando es referida al eterno retorno, y sólo en este caso, la voluntad de la nada «rompe su alianza con las fuerzas reactivas. Únicamente el eterno

⁵²⁶ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 99.

⁵²⁷ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., p. 176. Acerca de esta cuestión, cfr. “Sobre la virtud que empequeñece” y “Los misericordiosos”, en *Ibid.*

⁵²⁸ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 100.

retorno hace del nihilismo un nihilismo completo, *porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas*». ⁵²⁹ Por y en el eterno retorno, el nihilismo deviene completo y ya no se expresa como conservación y triunfo de los débiles; antes bien, como su autodestrucción. Se comprende ahora que Zaratustra cantase a “aquél que quiere su ocaso”. La autodestrucción, en tanto destrucción activa, expresa el *devenir-activo* de las fuerzas por el que nos venimos interrogando: las fuerzas devienen activas en la medida en que ahora las fuerzas reactivas se niegan, en nombre del principio que, antes, las perpetuaba. Al devenir negación de las fuerzas reactivas, la negación se transmuta en afirmación, expresando el devenir-activo como poder de afirmar. ⁵³⁰

Así pues, la segunda selección consiste en que en tanto ser del devenir, «el eterno retorno produce el devenir-activo (...) por y en el eterno retorno, la negación como cualidad de la voluntad de poder se transmuta en afirmación». ⁵³¹ Las fuerzas reactivas no regresarán en lo sucesivo, por muy poderosas que sean, por muy lejos que vayan en su poder... No en balde, afirma Deleuze, de un lado, que «al eterno retorno se le llama “la forma desmedida del nihilismo” y (...) éste (...) separado o abstraído del eterno retorno es siempre en sí mismo un “nihilismo incompleto”» ⁵³²; y, del otro, que se trata aquí de «el nihilismo vencido por él mismo, mediante el eterno

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 101. En *Lógica del sentido*, Deleuze se hacía eco de esta distinción entre dos nihilismos, un nihilismo negativo cuya destrucción estaba orientada a la conservación del orden establecido de la representación (correspondiente a la copia o a lo artificial) y un nihilismo afirmativo cuya destrucción apuntaba en cambio a la instauración de un caos que crea (correspondiente al simulacro): «Lo artificial y el simulacro se oponen en el corazón de la modernidad (...) como se oponen dos modos de destrucción: los dos nihilismos. Pues hay una gran diferencia entre destruir para conservar y perpetuar el orden establecido de la representación, de los modelos y de las copias, y destruir los modelos y las copias para instaurar el caos que crea, poner en marcha los simulacros y levantar un fantasma: la más inocente de todas las destrucciones, la del platonismo». Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 308-309. Décadas más tarde, nuestro pensador contrapondrá al respecto de esta distinción entre el nihilismo afirmativo y el nihilismo negativo las figuras del revolucionario y el verdugo, con motivo de un comentario a *Vigilar y castigar*: «Los verdugos raramente ríen, o su risa es de otro tipo. Valles ya invocaba una alegría en el horror característica de los revolucionarios, que se oponía a la horrible alegría de los verdugos. Basta con que el odio esté lo suficientemente vivo para que de él se pueda sacar algo, una gran alegría, no ambivalente, no la alegría de odiar, sino la de destruir lo que mutila la vida». Deleuze, *Foucault*, cit., p. 49. Se evidencia aquí que la negación de las fuerzas reactivas se transmuta necesariamente en afirmación: así lo hemos establecido unas líneas más adelante en el cuerpo del texto. Si ahora extrapolamos esta constatación a la interpretación que hemos ofrecido en el presente trabajo de la inversión deleuzeana del platonismo como respuesta al nihilismo negativo, implicada como está de lleno en este punto de la exposición, se evidenciará el carácter por naturaleza afirmativo de la misma en virtud del cual resulta finalmente inseparable, como venimos defendiendo, de la filosofía del acontecimiento. Así como el hecho de que el afán que anima esta inversión del platonismo continúa operando en el ámbito de lo sociopolítico hacia el que el pensamiento de Deleuze se abre decisivamente a partir de sus colaboraciones con Guattari.

⁵³⁰ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 102.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 102.

⁵³² *Ibid.*, p. 100.

retorno». ⁵³³ Luego por una parte, el eterno retorno es “la forma desmedida del nihilismo” por cuanto que en él radica el nihilismo completo o afirmativo, lo que explica, a su vez, que separado en cambio del eterno retorno el nihilismo esté siempre condenado a ser incompleto o negativo; por otra parte, el nihilismo es vencido por él mismo en la medida en que la forma afirmativa o completa del nihilismo se impone a la negativa o incompleta en la selección ontológica que Deleuze juzga complicada en el eterno retorno nietzscheano.

Conviene recordar ahora que, en el primer bloque, definíamos siguiendo a Nietzsche el nihilismo negativo como el abatimiento y la decepción que se siguen de la imposibilidad de mantener una selección o un juicio a propósito del devenir, ante la caída de los principios trascendentes mediante los cuales se llevaban a cabo atávicamente; y que, asimismo, le hacíamos corresponder el quinto estadio que el alemán distinguiera a propósito de aquella “historia de un error” que relataba los avatares históricos del platonismo allende Platón, en que el nihilismo era considerado incompleto porque, a pesar de haberse recusado el ámbito de lo inteligible concebido como mundo verdadero, se continuaba concibiendo el de lo sensible a su imagen y semejanza, esto es, como mundo aparente: orfandad de la apariencia con respecto a la esencia que profundiza en la muerte de Dios la crisis abierta por su lejanía (el *deus absconditus* propiamente barroco). ⁵³⁴ Entonces y sólo entonces alcanzaremos a comprender el profundo arraigo nietzscheano que tiene esta cuestión tal y como la replantea Deleuze, pues, según hemos establecido, la inversión del platonismo consiste a sus ojos en «un restablecimiento de la inmanencia» que, en lugar de abandonar el proyecto de la selección, instauro «unos métodos de selección absolutamente diferentes: éstos ya no se refieren a las pretensiones como actos de trascendencia, sino a la manera según la cual lo existente se llena de inmanencia (el eterno retorno como la capacidad (...) de regresar eternamente)»; ⁵³⁵ y, además, en ella se trata antes bien de una reformulación pluralista de la apariencia y la esencia que de

⁵³³ *Ibid.*, p. 102.

⁵³⁴ Cfr. Nietzsche, "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", en *Crepúsculo de los ídolos* [1889; la traducción parte de la edición de las obras completas de Colli y Montinari, que data de 1980], *Obras completas. Volumen IV...*, cit., pp. 634-635.

⁵³⁵ Deleuze, "Platón, los griegos", cit., p. 191. El fragmento completo se encuentra reproducido en la cita 101. Nuestro autor también se refirió a esta cuestión en "Platón y el simulacro": «[el eterno retorno] Es selectivo, establece la diferencia, pero no, en absoluto, a la manera de Platón. Lo que selecciona es todos los procedimientos que se oponen a la selección. Lo que excluye, lo que no hace retornar, es lo que presupone lo Mismo y lo Semejante, lo que pretende corregir la divergencia, recentrar los círculos u ordenar el caos, dar un modelo y hacer una copia». Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 308. La anotación entre corchetes es mía.

la doble recusación de ambas que buena parte de la crítica, entre cuyas principales figuras se cuenta Heidegger, ha creído ver en el sexto estadio de la “historia de un error”:⁵³⁶ en opinión del francés, lo hemos dicho, «el hecho de que este derribamiento [o inversión: “*renversement*”] conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable».⁵³⁷

Luego en el marco de su apropiación de la inversión nietzscheana del platonismo, Deleuze interpreta el nihilismo completo llevado a cabo en el eterno retorno como el establecimiento de aquellas distribución nómada y selección o jerarquía inmanentes con base en la expresión de una potencia interna que, sustrayendo la materia del ser al juicio en tanto acción del fundamento, había en juego en una univocidad del ser de la que, como sabemos, el eterno retorno era a su entender la primera realización efectiva en la historia de la filosofía;⁵³⁸ y, asimismo, como las reformulaciones pluralistas de la esencia y la apariencia a que apuntaba a su parecer el sexto estadio de la “historia de un error”, complicadas, respectivamente, en la voluntad de poder y el eterno retorno o, por usar su propia terminología, en la Idea-problemática y la repetición en el eterno retorno que no devuelve sino simulacros.⁵³⁹ Se entiende así que el nihilismo (negativo) sea, ciertamente, vencido por él mismo (nihilismo afirmativo) en la inversión deleuzeana del platonismo; desde el punto de vista, doble aunque complementario, del establecimiento de un principio de selección inmanente que se hace cargo de la caída del fundamento ontológico y de la consecuente reformulación tanto de la estética en cuanto que materia de la experiencia como de la lógica o la dialéctica en cuanto que gramática del pensamiento.

Completemos, pues, la frase anterior a la luz de estos nuevos descubrimientos: el nihilismo, *negativo o incompleto*, es vencido por él mismo, *nihilismo afirmativo o completo*, mediante *la segunda selección o selección ontológica* en el eterno retorno. Y esta segunda selección difiere, huelga decirlo, a todas luces de la primera:

⁵³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 295. El fragmento en cuestión se encuentra recogido en la cita número 145. Sobre la interpretación de Heidegger, que conduce antes bien a una “expulsión” del platonismo que a la “perversión” del mismo propiamente deleuzeana: cfr. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 150-151, 190-191, 197-198.

⁵³⁷ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 105. La anotación entre corchetes es mía.

⁵³⁸ «El eterno retorno es la univocidad del ser, la realización efectiva de esta univocidad (...) es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición». *Ibid.*, p. 80.

⁵³⁹ «El eterno retorno no atañe y no hace volver más que los simulacros, los fantasmas». *Ibid.*, p. 196.

Ya no se trata de eliminar del querer, por el simple pensamiento del eterno retorno, lo que cae fuera de este pensamiento; se trata, por el eterno retorno, de hacer entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. No se trata ya de un pensamiento selectivo, sino del ser selectivo; porque el eterno retorno es el ser, y el ser es selección (selección=jerarquía).⁵⁴⁰

Doble es, pues, la lección que se sigue del eterno retorno en tanto que selección ontológica operada por el ser del devenir: de un lado, el eterno retorno nos enseña la existencia de un devenir-activo que no alcanzábamos a sentir ni a conocer; del otro, nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser.⁵⁴¹ Demos de nuevo la palabra a Deleuze, para finalizar recapitulando este último recorrido: «el eterno retorno como doctrina física afirma el ser del devenir. Pero, en tanto que ontología selectiva, afirma este ser del devenir como “afirmándose” en el devenir activo».⁵⁴² La afirmación de la afirmación, tal es la fórmula que tanto Nietzsche como Deleuze oponen a la célebre negación de la negación que hacía suya la dialéctica hegeliana.

Este devenir activo es, al cabo, el resultado de la selección immanente que tiene lugar en el eterno retorno; la cual no devuelve, huelga decirlo, sino el producto de la síntesis disyuntiva en tanto que operación propia del ser unívoco cuya pura afirmación se corresponde con la distribución nómada y la jerarquía derribada o de la potencia interna características de aquellas formas extremas que, yendo hasta el final de lo que pueden, desconocen otros límites que los que rebasan.⁵⁴³ Así las cosas, «la univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona».⁵⁴⁴ Ahora bien, Deleuze define también el eterno retorno como «teoría de los acontecimientos puros», y la lógica del acontecimiento es igualmente, lo sabemos, la lógica irracional de la síntesis de imposibles o síntesis disyuntiva que anima el devenir-real y no nos es dada sino en

⁵⁴⁰ Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 102.

⁵⁴¹ En el bloque IV, ahondaremos en la naturaleza segunda o derivada que en la filosofía de Deleuze conviene a lo negativo, lo reactivo, lo sedentario, lo estriado, el poder, etc.; la cual contrasta a todas luces con la naturaleza primera de lo afirmativo, lo activo, lo nómada, lo liso, el deseo, etc., que a diferencia de los anteriores tienen un estatuto propio o dan razón de sí mismos.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 104.

⁵⁴³ «Sólo retornan las formas extremas: aquéllas que (...) se despliegan en el límite y van hasta el fin de la potencia, transformándose y pasando las unas dentro de las otras (...) El eterno retorno se dice sólo del mundo teatral de las metamorfosis y de las máscaras de la voluntad de poder (...) Nietzsche dice que la hybris es el verdadero problema de todo heracliteano, o que la jerarquía es el problema de los espíritus libres, quiere decir (...) que es en la hybris donde cada uno halla el ser que lo hace retornar y también, esa suerte de anarquía coronada, esa jerarquía derribada que, para asegurar la selección de la diferencia, comienza por subordinar lo idéntico a lo diferente». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 79-80.

⁵⁴⁴ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 215.

el lenguaje. Estos aspectos emparentan la selección ontológica que tiene lugar en el eterno retorno (“ser del devenir” afirmado en el devenir-afirmativo) con el tema de la contra-efectuación en tanto que ética del acontecimiento tal y como es desarrollado en *Lógica del sentido* (“teoría de los acontecimientos puros”), tendiendo un puente entre las selecciones ética y ontológica: lo seleccionado en el primero es, en suma, el producto de la síntesis disyuntiva en tanto que operación de la univocidad del ser, es decir, el devenir-afirmativo o acontecimiento puro cuyas diferencias individuantes contravienen las diferencias específicas y genéricas que compartimentaban el ser análogo, dando carta de naturaleza a la operación teológica que es el juicio o la disyunción exclusiva; y precisamente en remontar el acontecimiento que se efectúa en cada uno de nosotros hasta ese puro acontecimiento o devenir-afirmativo, afirmando a un tiempo el azar y la necesidad o la necesidad del azar que permite conjugar la libertad y el destino, consiste el “*amor fati*” entre estoico y nietzscheano que hay en juego en la segunda.⁵⁴⁵

Por otra parte, si la Idea virtual, problemática o de la diferencia reformula la lógica o la “esencia” en el pensamiento deleuzeano; la esencia de la repetición o el eterno retorno hacen lo propio con la ontología o la “substancia”, pues de estos últimos en tanto que nuevo principio trascendental (“principio de selección”) se sigue la simulación de la identidad y la semejanza como producto exclusivo de la diferencia (o singularidad preindividual) en cuanto que nuevo principio ontológico.⁵⁴⁶ En esta repetición que realiza la univocidad del ser en el eterno retorno, allende su

⁵⁴⁵ Así lo evidencian los siguientes fragmentos: «Eterno retorno que ya no es el de los individuos, las personas y los mundos, sino el de los acontecimientos puros que el instante desplazado sobre la línea no deja de dividir en ya pasados y aún por venir». «El problema es saber cómo el individuo podría superar su forma y su relación sintáctica con un mundo para alcanzar la comunicación universal de los acontecimientos, es decir, la afirmación de una síntesis disyuntiva (...) Sería preciso que el individuo se captara a sí mismo como acontecimiento. Y que el acontecimiento que se efectúa en él fuera captado como otro individuo injertado en él (...) Ése es el sentido último de la contraefectuación (...) El eterno retorno no es una teoría de las cualidades, y de sus transformaciones circulares, sino de los acontecimientos puros y de su conservación lineal o superficial (...) conserva un sentido selectivo (...) Contraefectuando cada acontecimiento, el actor-bailarín extrae el acontecimiento puro que comunica con todos los otros y vuelve sobre sí mismo». *Ibid.*, pp. 212, 213-214. Un trabajo solvente sobre la relación entre la ética del acontecimiento en Deleuze y el “*amor fati*” estoico es: John Sellars, “An ethics of the event. Deleuze’s stoicism”, *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 11, no. 3 (2006): pp. 157–71.

⁵⁴⁶ «Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio devenido, que gira en torno de lo diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto general planteado ya como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa (...) Retornar es pues la única identidad, la identidad como potencia segunda (...) semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como repetición». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 79. Cfr. *Ibid.*, pp. 441-444.

falseamiento en la representación como “diferencia sin concepto”, radica la naturaleza de una auténtica revolución copernicana que, excluyendo por igual las falsas coherencias de un sujeto que representa y de un objeto representado, permite al fin pensar el concepto de la diferencia y no la diferencia en el concepto,⁵⁴⁷ liberándola del sometimiento a la cuádruple raíz de la representación que lleva aparejado inevitablemente la analogía: «la repetición se opone a la representación (...) es lo unívoco que se dice con relación a lo diferente (...) ser informal de todas las diferencias (...) fondo que lleva a cada cosa a esa “forma” extrema en que su representación se deshace».⁵⁴⁸

Se consuma aquí, pues, la inversión deleuzeana del platonismo en tanto que reformulación pluralista de la esencia y de la apariencia, que difiere a todas luces, como hemos establecido, de su doble recusación: la Idea-problemática es el nuevo inteligible o el verdadero universal (primer carácter de la univocidad: sentido colectivo del ser), la repetición en el eterno retorno que no devuelve sino simulacros (o, ulteriormente, agenciamientos) es el ser que produce el nuevo sensible o el verdadero singular (segundo carácter de la univocidad: juego de la diferencia individuante en el ente).⁵⁴⁹ Como adelantamos al comienzo, se trata, en suma, de concebir una nueva lógica para una nueva ontología: en la filosofía de Deleuze, la crítica del fundamento ontológico (contra Platón) lleva aparejada, lo hemos visto, una radicalización de la crítica trascendental (contra Kant) que no está exenta de compromisos ontológicos, los cuales descansan en el eterno retorno o la repetición de la diferencia en tanto que es la identificación del ser unívoco y el campo trascendental desubjetivado de la Idea-problemática que, posteriormente, se consolidará dando lugar al concepto de plano de inmanencia.

Cabe ahora que nos preguntemos por la naturaleza de esta repetición ontológica que lleva a cabo la segunda selección en el eterno retorno, la cual no devuelve sino el devenir-afirmativo o el acontecimiento puro en tanto que productos

⁵⁴⁷ «La representación, donde la diferencia es planteada, por una parte, como diferencia conceptual; y la repetición, por otra parte, como diferencia sin concepto». *Ibid.*, p. 443.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 102. Sobre la correspondencia de la analogía del ser con la representación y de la univocidad del ser con la repetición, que se sustrae a la representación: cfr. *Ibid.*, pp. 444-446.

⁵⁴⁹ «El simulacro es el verdadero carácter o la forma de lo que es –el “ente”– en tanto que el eterno retorno es la potencia del Ser (lo informal)». *Ibid.*, p. 115.

de la síntesis disyuntiva, contraponiéndola a las otras repeticiones; así como, consecuentemente, por la relación de cada uno de los tres tipos de repetición con el tiempo, a cuyas síntesis conciernen.

Sabemos que lo propio del fundamento era ejercer su acción sobre lo real mediante la operación teológica que es el juicio, conformando sus círculos en el tiempo como aquéllos que hacen retornar lo semejante de un modelo ideal. Es en este marco que la repetición fundada y la fundadora se corresponden, respectivamente, con el presente y el pasado puros en tanto que primera y segunda síntesis del tiempo: veámoslas una a una.

La repetición en el hábito constituye la primera síntesis del tiempo, que, correspondiéndose con la imaginación, da lugar al presente mediante la contracción en su “placa sensible” de los instantes materiales, el anterior de los cuales es retenido ante la llegada del siguiente.⁵⁵⁰ Se produce entonces una “impresión cualitativa interna” (“diferencia cualitativa” o “ritmo”) que constituye el presente viviente en que el tiempo se despliega; y ello de modo que el pasado y el futuro no designan ahora sino las dimensiones de ese presente, habida cuenta de que la retención de los instantes precedentes lleva aparejada la anticipación de los instantes futuros (espera) en una misma contracción: pasado y futuro son, en suma, presente retenido y anticipado.⁵⁵¹ Ahora bien, la espera del instante futuro que conlleva la contracción en el hábito supone, a juicio de Deleuze, una pretensión que no es sino la de la persistencia en el ser del presente contraído: desde este punto de vista, «toda contracción es (...) una pretensión, es decir, emite una espera o un derecho sobre lo que contrae».⁵⁵² Precisamente a esto se refiere el concepto de *self-enjoyment* (“auto-satisfacción” o “goce de sí”) que nuestro pensador toma de Samuel Butler, por el cual, no teniendo otra continuidad que la de sus hábitos componentes, toda realidad es una contracción que comprende, a su vez, una contemplación de los elementos de los que procede (por ejemplo, la tierra y la humedad en el caso del trigo o el lirio de los campos) y el *self-enjoyment* de esa contemplación (y es así que el trigo o el lirio de

⁵⁵⁰ «La imaginación se define aquí como un poder de contracción: placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece. Contrae los (...) instantes homogéneos y los funde en una impresión cualitativa interna de un cierto peso». *Ibid.*, pp. 119-120.

⁵⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 120.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 132.

los campos “cantan la gloria de Dios”).⁵⁵³ Ambos reclaman ese derecho sobre lo contraído bajo la forma de la espera de que persista la contracción, esto es, de seguir experimentando indefinidamente la satisfacción –o el placer- que ahora experimentan.

De ello se sigue que el placer se erige en principio de la vida psíquica según esa suerte de “beatitud de la síntesis pasiva” que es el *self-enjoyment*.⁵⁵⁴ Tal era, en este punto, el problema que acuciaba a Freud: «saber cómo el placer va a dejar de ser un proceso para (...) tomar el valor de un principio empírico que tiende a organizar la vida biopsíquica en el Ello». ⁵⁵⁵ Sin embargo, el principio del placer puede extrapolarse, en un segundo momento, al conjunto de la naturaleza, pasando ésta a constituir así un gigantesco Ello cuyos hábitos componentes testimonian de la fundación del principio del placer en el presente viviente.⁵⁵⁶ Ahora bien, en la medida en que «la fundación concierne al suelo, y muestra cómo se establece algo sobre dicho suelo, lo ocupa y lo posee»,⁵⁵⁷ no podemos por menos de suscribir la brillante interpretación que aventura Lapoujade, según la cual los incontables ritmos complicados en ese hábito de hábitos que es la primera síntesis del tiempo constituyen territorialidades, de modo que «todas las componentes del proceso de territorialización aparecen ya en este nivel (...) *Mil mesetas* prolonga *Diferencia* y

⁵⁵³ «Nadie mejor que Samuel Butler ha sabido mostrar que no había otra continuidad que la del hábito y que no teníamos otras continuidades más que nuestros miles de hábitos componentes, formando en nosotros otros tantos yo supersticiosos y contemplativos, otros tantos pretendientes y satisfacciones: "Pues el propio trigo de los campos funda su crecimiento en una base supersticiosa en lo relativo a su existencia, y no transforma la tierra y la humedad en trigo más que gracias a la presuntuosa confianza que tiene en su propia habilidad de hacerlo, confianza o fe en sí mismo sin la cual sería impotente". Sólo el empirista puede arriesgar con felicidad semejantes fórmulas. Hay una contracción de la tierra y de la humedad que se llama trigo, y esta contracción es una contemplación y la autosatisfacción de esta contemplación. El lirio del campo, por su mera existencia, canta la gloria de los cielos, de las diosas y de los dioses, es decir, de los elementos que contempla contrayéndose. ¿Qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de nitrógeno, de carbono, de cloruros, de sulfatos contemplados y contraídos, enlazando así todos los hábitos por los cuales se compone? (...) ¡Todo es contemplación!». *Ibid.*, pp. 125-126. El concepto de *self-enjoyment* será nuevamente invocado a propósito de Alfred North Whitehead, remarcando su origen bíblico y neoplatónico, en tanto que tercer carácter de la prehensión por el cual ésta se llena de sí misma al contemplar y contraer los elementos de los que procede: cfr. Deleuze, *El pliegue...*, cit., p. 104.

⁵⁵⁴ «El placer no es simplemente un elemento o un caso en nuestra vida psíquica, sino un principio que la rige soberanamente en todos los casos. El placer es un principio en tanto es la emoción de una contemplación que colma, que contrae en sí misma los casos de distensión y de contracción. Existe una beatitud de la síntesis pasiva; y todos somos Narciso por el placer que experimentamos contemplando (autosatisfacción)». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 125.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁵⁶ «La primera síntesis pasiva, la del habitus, presentaba la repetición como lazo, sobre el modo recomenzado de un presente viviente. Aseguraba la fundación del principio del placer en dos sentidos complementarios, puesto que de ello resultaba a la vez el valor general del placer como instancia a la cual la vida psíquica estaba sometida en el Ello, y la satisfacción particular alucinatoria que venía a llenar cada yo pasivo con una imagen narcisística de sí mismo». *Ibid.*, pp. 171-172.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pp. 132-133.

repetición en este punto y muestra cómo los territorios se distinguen de los medios por actos expresivos». ⁵⁵⁸ Lo cual no habría de sorprendernos a la vista de la aserción contenida en la meseta 11, dedicada al ritornelo, de que tales actos expresivos constitutivos de los territorios son, al cabo, “cualidades expresivas” extraídas –o contraídas- de los medios:

El factor territorializante, debe buscarse en (...) el devenir expresivo del ritmo (...) es decir, en la emergencia de las cualidades específicas (...) Lo expresivo es anterior con relación a lo posesivo, las cualidades expresivas son forzosamente apropiativas y constituyen un tener más profundo que el ser. ⁵⁵⁹

Detengámonos brevemente en la dilucidación de este paso del ritmo al territorio que hace corresponder la primera síntesis del tiempo con el primer tipo de ritornelo o ritornelo territorial. Siendo, como de hecho son, vibratorios, es decir, bloques de espacio-tiempo constituidos por la repetición periódica de la componente que respectivamente los define, los medios se hallan abocados al caos por naturaleza; y conjuran la amenaza de ese caos que los acecha mediante la astucia que es el ritmo, cuya naturaleza, rayana en la del caos mismo, es la de aquel Diferencial que, allende toda medida, relaciona bloques de espacio-tiempo heterogéneos o se halla ligada al paso de un medio a otro. Luego en tanto que acto expresivo que territorializa los medios y los ritmos, el territorio se define por “marcas territoriales” extraídas de las componentes de los medios, es decir, por la «expresividad del ritmo» o «emergencia de las materias de expresión» en que consisten las cualidades expresivas a que aludíamos antes, lindes rítmicas de los diferentes territorios que constituyen una pretensión o la reivindicación de un derecho sobre los mismos. ⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Lapoujade, cit., p. 74.

⁵⁵⁹ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 322. He corregido levemente la traducción.

⁵⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 319-321. De la exquisita coherencia que vincula estos planteamientos con aquéllos de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* en los que tanto hemos venido insistiendo, concernientes a la reformulación pluralista de la esencia y a la consecuente remisión de la identidad antes bien a un otro constituyente que a un dado originario, da razón el siguiente fragmento: «El territorio es en primer lugar distancia crítica entre dos seres de la misma especie (...) relación que deriva de las materias de expresión [*ritmo*]. Se trata de mantener a distancia las fuerzas del caos que llaman a la puerta. Manierismo: el ethos es a la vez morada y manera, patria y estilo [*nos atrevemos a precisar: esencia e idiosincrasia o, por mejor decir, idiosincrasia como esencia*] (...) La distancia crítica no es una medida es un ritmo. Pero el ritmo entra precisamente en un devenir que elimina las distancias entre personajes, para convertirlos en personajes rítmicos, a su vez más o menos distantes, más o menos combinables (intervalos)». Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 326. Las anotaciones entre corchetes son mías.

La segunda síntesis del tiempo nos lleva, en cambio, a recorrer el trecho que media entre el suelo y el cielo o entre la fundación y el fundamento, profundizado por ende la primera. Y es que la pretensión de persistencia, interna o territorial, de la primera síntesis que erigía el placer en principio empírico no se encuentra todavía fundada, toda vez que:

El fundamento viene más bien del cielo (...) mensura el suelo y el poseedor según un título de propiedad (...) Pasar es precisamente la pretensión del presente. Pero lo que hace pasar el presente, y lo que apropia el presente y el hábito, debe estar determinado como fundamento del tiempo. El fundamento del tiempo es la Memoria.⁵⁶¹

Si, en cuanto que fundamento del tiempo, la Memoria o el pasado han de dar razón del pasaje del presente, no pueden pasar con él, de modo que habrán de consistir en una instancia exterior (o trascendente) que se sustraiga al pasaje que funda. Se hace especialmente patente, en este punto, el bergsonismo de Deleuze, pues de todos es sabido que el neoplatonismo de Bergson radica en la tesis de un “pasado puro” o un pasado que no pasa en la medida en que jamás ha sido presente, siendo más bien el presente el que forma parte de este pasado como su parte más “contraída” –la elección del término no es baladí, dado que la contracción en el hábito es, como acabamos de ver, constitutiva del presente-.⁵⁶² Si nos remontamos sucintamente a *El bergsonismo*, no nos será difícil constatar que Deleuze tiene presente aquí la filosofía de su compatriota: movido por el imperativo metodológico de la intuición según el cual es «el error más general del pensamiento (...) el ver solamente diferencias de grado (...) allí donde, más profundamente, hay diferencias de naturaleza», Bergson defiende que «entre la materia y la memoria, la percepción pura y el recuerdo puro, entre el presente y el pasado ha de haber una diferencia de naturaleza».⁵⁶³ Es ésta una tesis que contradice nuestra intuición más inmediata, arraigada como está en el

⁵⁶¹ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 133.

⁵⁶² «En un caso, el presente es el estado más contraído de instantes o de elementos sucesivos, independientes los unos de los otros en sí. En el otro, el presente designa el grado más contraído de todo un pasado, que es en sí, como totalidad, coexistente». *Ibid.*, p. 137. La inspiración bergsoniana de la segunda síntesis del tiempo en Deleuze se hace, asimismo, manifiesta en el siguiente pasaje: cfr. *Ibid.*, p. 135 y siguientes. Acerca de las tres paradojas del pasado puro (contemporaneidad, coexistencia y preexistencia) señaladas en ese pasaje como aquello que sustrae el pasado a la representación o la existencia psicológica, Deleuze remite a: Bergson, "Capítulo III. De la supervivencia de las imágenes: la memoria y el espíritu", en *Materia...*, cit.

⁵⁶³ Deleuze, *El bergsonismo*, cit., pp. 17, 55.

sentido común, habida cuenta de la irrefrenable tendencia que experimentamos a identificar el ser con el “ser-presente”, hipóstasis del presente que soslaya el devenir a que responde su naturaleza: el presente es, ciertamente, útil o productivo, pero difícilmente se puede decir que “es”, puesto que se encuentra permanentemente dividido entre el instante que acaba de pasar y el que aún no ha llegado. En cambio, el pasado, no siendo útil ni productivo, «es en el sentido pleno de la palabra: se confunde con el ser en sí»; y ello de modo que «las determinaciones ordinarias se intercambian: del presente hay que decir que a cada instante ya “fue”; del pasado, que “es” (...) ésta es la diferencia de naturaleza entre el pasado y el presente».⁵⁶⁴ Desde esta nueva perspectiva, entre el presente que deviene y el pasado que es hay coexistencia en lugar de sucesión, siendo precisamente ese pasado puro la condición del pasaje del presente y, aun más, la única instancia capaz de juzgar el presente: «cada presente remite a sí mismo como pasado. Sólo en Platón encontramos (...) una tesis semejante: la Reminiscencia».⁵⁶⁵ Corolario de esta coexistencia entre el pasado y el presente es la tesis ontológica según la cual, allende toda diferencia de naturaleza entre ambos, «el presente es solamente el nivel más contraído del pasado», de manera que entre el pasado puro (Memoria) y el presente puro (materia) no habría sino «diferencias de distensión y de contracción, encontrando así una unidad ontológica» en la virtualidad que engloba los flujos actuales que diferían por naturaleza en un único tiempo: la duración.⁵⁶⁶ Esta unidad ontológica es precisamente lo que permite remitir cada presente a sí mismo como pasado o juzgar el presente en función de su contracción o distensión con respecto al pasado.

Del bergsonismo obtiene, pues, Deleuze la caracterización del pasado puro que se corresponde con la segunda síntesis o el fundamento del tiempo, con respecto al cual el presente no es más que una de sus dimensiones. En contraposición con la primera síntesis, el tiempo gravita ahora sobre un pasado puro que subsume todo presente y, separado como está de él por diferencias de contracción-distensión, permite enjuiciarlo: cada presente repite el pasado entero, a diversos niveles de

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 76. Éste es el modo como Bergson escapaba a la contradicción entre el dualismo que suponían las diferencias de naturaleza y el monismo que conllevan las diferencias de contracción y distensión que son, al fin y al cabo, diferencias de grado: el dualismo es acotado a la dimensión de lo actual (pasado y presente difieren por naturaleza en tanto flujos actuales) y subsumido en el monismo que rige el ámbito de lo virtual (al nivel del todo virtual o pasado puro que engloba los flujos actuales, pasado y presente difieren por grados de contracción o distensión). Cfr. *Ibid.*, pp. 77-78, 86.

contracción.⁵⁶⁷ Luego Deleuze adivina en el pasado puro de Bergson una escala electiva análoga a la que había en juego en la Idea platónica, retomando la metáfora bergsoniana del cono (o cuarta paradoja del pasado). Señala entonces la existencia de una coexistencia más profunda que la del presente y el pasado, consistencia del pasado consigo mismo en una infinidad de grados de contracción y distensión que son constitutivos de diferentes niveles. Esta nueva coexistencia permite conciliar el destino con la libertad, sustrayéndolo al determinismo a la manera de los estoicos, puesto que la libertad consistiría en la elección del nivel implicada por los presentes sucesivos que expresan un destino, los cuales representan la misma historia con una diferencia de nivel o la misma tonada difiriendo en el tono. Luego «el signo del presente es (...) una contracción máxima que viene a sancionar como tal la elección de un nivel cualquiera, a su vez contraído o distendido, entre una infinidad de niveles (...) el mismo pasado en los diferentes niveles de un cono gigantesco».⁵⁶⁸

Por otra parte, conviene aclarar en este punto de la exposición que el hábito y la memoria se corresponden, en tanto que primera y segunda síntesis del tiempo, con los dos primeros tipos de repetición: la repetición desnuda o fundada y la repetición vestida o fundadora. Y ello de modo que: «siguiendo la hipótesis bergsoniana hay que concebir la repetición desnuda como el envoltorio exterior de la vestida (...) la materia como el sueño o como el pasado más distendido del espíritu».⁵⁶⁹ La primera repetición es, pues, material y actual; la segunda, espiritual y virtual. A la primera se le sustrae la diferencia, puesto que es fundación (identidad del presente viviente que contrae los instantes); la segunda comprende la diferencia, por cuanto que es fundamento (pero sólo como diferencias de nivel en el cono del pasado puro). Luego si el hábito está regido por un principio empírico, la memoria habrá de estarlo por un principio trascendental.

Es en este sentido que afirmábamos antes que la segunda síntesis del tiempo profundiza la primera en tanto constituye el fundamento de su pretensión, esto es, en la medida en que el “objeto real” que complicaba ésta deviene “objeto virtual” en aquélla, correspondiéndose con el Eros freudiano en cuanto principio trascendental.

⁵⁶⁷ «En tanto que la síntesis pasiva del hábito constituye el presente vivo en el tiempo, y hace del pasado y el futuro los dos elementos asimétricos de este presente, la síntesis pasiva de la memoria constituye el pasado puro en el tiempo, y hace del antiguo presente y del actual (por consiguiente, del presente en la reproducción y del futuro en la reflexión) los dos elementos asimétricos de ese pasado como tal». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 135.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 139.

Es así como la segunda síntesis se sustrae a la necesidad que gobernaba la primera bajo la forma del principio empírico del placer, transitando desde el objeto real hasta el objeto virtual que lo dobla al erotizarlo e instaurando así a Eros como principio trascendental que subsume al anterior, del mismo modo como el mamar erótico dobla el del lactante y lo sustrae en esa justa media a la necesidad en nombre de un principio más “alto”.⁵⁷⁰ Ahora bien, el objeto virtual hace honor a su naturaleza, que repugna lo actual, y no se nos da más que como perdido o, a lo sumo, recobrado.⁵⁷¹ La segunda síntesis profundiza, lo hemos dicho, la primera, fundamentándola; de modo que en ella el placer se trueca en erotismo o placer espiritual, habiendo de pasar para su obtención por el recobro del objeto virtual perdido que está envuelto por el objeto actual presente, como hemos visto que la repetición desnuda envolvía a la vestida.⁵⁷²

En esta naturaleza esquiva del objeto virtual hemos de buscar, asimismo, la razón de que Deleuze advierta en el concepto lacaniano de “falo” un “objeto virtual = x” capaz de subsumir a todos los objetos virtuales anteriores, dando razón desde el estatuto de lo simbólico de sus incesantes mudanzas o desplazamientos.⁵⁷³ Sólo así el objeto virtual preserva la naturaleza circular del fundamento que el psicoanálisis desdibujaba al asignar un término último u originario, el del trauma, cuya asunción por parte de Deleuze desvirtuaría el pasado puro bergsoniano en la forma de un antiguo presente: no hay en su filosofía término último, sino máscaras que ocultan otras máscaras.⁵⁷⁴ Y «la máscara significa (...) el desplazamiento que afecta

⁵⁷⁰ Sobre la relación entre el principio empírico y el principio trascendental: «El principio trascendental no rige ningún dominio, pero entrega al principio empírico el dominio a regir». *Ibid.*, p. 163. Sobre el ejemplo del mamar del lactante y el mamar erótico, cfr. *Ibid.*, p. 159.

⁵⁷¹ «El objeto virtual sólo existe como fragmento de sí mismo: sólo es hallado como perdido –no existe más que como recobrado». *Ibid.*, p. 163.

⁵⁷² Nos parece pertinente, en este punto, traer a colación la certera definición del erotismo que proporciona Georges Bataille como propedéutica a su teoría: «La actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexados y los hombres, pero al parecer sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual simple es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y del cuidado que dar a los hijos». Georges Bataille, *El erotismo* [1957]. Barcelona, Tusquets Editores, 1997, p. 15.

⁵⁷³ «Eros arranca al pasado puros objetos virtuales, nos los da para que los vivamos. Por debajo de todos los objetos virtuales o parciales, Lacan descubre el "falo" como órgano simbólico. Si puede dar esta extensión al concepto de falo (subsumir todos los objetos virtuales), es porque este concepto comprende efectivamente los caracteres precedentes: dar testimonio de su propia ausencia, y de sí como pasado, estar esencialmente desplazado con respecto a sí mismo, no haber sido encontrado más que como perdido, existencia siempre fragmentaria que pierde la identidad en el doble (...) El símbolo es el fragmento siempre desplazado, que vale por un pasado que no fue nunca presente: el objeto = x». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 163.

⁵⁷⁴ Sobre los conceptos psicoanalíticos de fijación y regresión, trauma o escena original como tentativas de pensar la repetición en la serie real, entre un presente actual y un presente antiguo: cfr. *Ibid.*, pp. 163-164. Sin embargo: «[el objeto virtual] Tampoco puede ser tratado como un término último u

esencialmente el objeto virtual simbólico, tanto en su serie como en las series reales por las que no deja de *circular*». ⁵⁷⁵ No en balde, fundar siempre es plegar o curvar, representar el presente o disponerlo en círculos coexistentes desde un pasado puro que da razón de su pasaje, y esta tercera significación del fundamento reúne a las significaciones que tenía tanto en la representación finita (“lo Idéntico” dado en la cualidad) como en la infinita (“la diferencia” dada en la razón suficiente), constituyendo su carácter más general. El objeto de la pretensión se halla, pues, en un círculo y los pretendientes son distribuidos alrededor del mismo, recibiendo cada uno de ellos el lote que le corresponde en función de su vida, entendida como un estricto presente que reclama su derecho sobre la porción de círculo que contrae: primera síntesis del tiempo o hábito como pretensión. Entonces y sólo entonces, el fundamento aparecerá como un pasado puro o virtual, que no habiendo sido nunca presente hace pasar el presente y coexistir a todos los presentes que pasan en un mismo círculo: segunda síntesis del tiempo o Memoria como fundamento siempre circular de esa pretensión. ⁵⁷⁶ Luego en última instancia, la segunda síntesis profundiza la primera por cuanto que, en ella, el inmenso presente viviente del Hábito que constituía la Naturaleza pliega su exuberancia a los círculos de la Memoria o el “pasado puro”: si la primera repetición era física, la segunda repetición es metafísica «y la metafísica pone la física, la *physis*, en un círculo». ⁵⁷⁷ Imbricadas, las dos primeras síntesis constituyen el tiempo circular que en *Lógica del sentido* se identificaba con el Cronos estoico que es la medida de los cuerpos o el movimiento reglado de los presentes, ⁵⁷⁸ como la segunda síntesis mensura la pretensión de la primera y constituye así un cosmos, subordinando la fundación al fundamento: el

original: sería darle un lugar fijo y una identidad por la cual su naturaleza extrema siente repugnancia (...) no hay término último, nuestros amores no remiten a la madre (...) Tras las máscaras hay, pues, otras máscaras (...) y así hasta el infinito». *Ibid.*, p. 167.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁷⁶ Sobre esta exposición: cfr. *Ibid.*, p. 404.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 430.

⁵⁷⁸ De la interpretación bergsoniana del Cronos estoico como pasado puro y medida de los cuerpos que lleva a cabo Deleuze, testimonia elocuentemente el siguiente fragmento: «Un encajonamiento (...) de presentes relativos con Dios como círculo extremo o envoltura exterior, éste es Cronos (...) El presente divino es la gran mezcla, la unidad de todas las causas corporales entre sí (...) no es, pues, ilimitado en absoluto: es propio del presente delimitar, ser el límite o la medida de la acción de los cuerpos (...) puede ser infinito sin ser ilimitado: circular en el sentido de que engloba todo presente, vuelve a comenzar, y mide un nuevo período cósmico según el precedente, idéntico al precedente. Al movimiento relativo por el cual cada presente remite a un presente relativamente más vasto, hay que añadir un movimiento absoluto propio al más vasto presente que se contrae o se dilata en profundidad para absorber o restituir en el juego de los períodos cósmicos los presentes relativos que abarca». Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 197-198.

círculo empírico conformado en el presente por el hábito y sus objetos reales se profundiza, en suma, en un círculo trascendental conformado en el pasado por la memoria y sus objetos virtuales.

Ahora bien, manifiesta en los incesantes desplazamientos del objeto virtual, esta naturaleza circular del fundamento da razón de la ambigüedad que por doquier lo aqueja. Y es que el fundamento está «extrañamente empalmado» por cuanto que su círculo es siempre un círculo vicioso: de un lado, se inclina hacia las formas de la representación que funda y en las que también él se representa; mientras que, del otro, se hunde en un sin fondo que, allende todo fundamento, se sustrae a toda forma y a toda tentativa de representación.⁵⁷⁹ No era otra la experiencia “humorística” que Platón llevaba a cabo en *El sofista* cuando, a fuerza de adentrarse en el abismo del simulacro, se constataba incapaz de distinguir al pretendiente legítimo del usurpador, una vez alcanzada la caverna en cuyo ínfimo nivel la acción del fundamento ya no rige. Tampoco era distinta la experiencia de los estoicos, más rebeldes que Platón y por ello más sabios, cuando advertían bajo el presente divino de Cronos «un disturbio fundamental del presente, un fondo que derroca y subvierte toda medida, un devenir loco de las profundidades»,⁵⁸⁰ vacilando ambigüamente entre la confianza y la desconfianza a propósito del mundo, entre la mezcla buena o medida y la mezcla mala o inconmensurable. Vuelto del revés o en círculo, el fundamento se muestra incapaz de dar razón de sí mismo: la razón es, como sabemos, un territorio aislado en lo irracional bajo el que no hay sino delirio.⁵⁸¹

Entonces, se hace preciso que, en virtud de su ambigüedad circular, la segunda síntesis del tiempo se “profundice” a su vez en una tercera síntesis que no podrá por menos de destituirla, allende como está de todo fundamento:

Así como el fundamento está, en cierto sentido, “empalmado”, y debe precipitarnos hacia un más allá, la segunda síntesis del tiempo se supera hacia una tercera que denuncia la ilusión del en sí [*del pasado puro, se entiende*] como correlato de la representación. El en-sí del pasado y la repetición en la reminiscencia serían una suerte de “efecto” (...) el efecto erótico de la Memoria misma.⁵⁸²

⁵⁷⁹ Acerca de la ambigüedad del fundamento, cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 145, 173-174, 235-236, 406.

⁵⁸⁰ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 198.

⁵⁸¹ Cfr. cita número 378.

⁵⁸² Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 145. La anotación entre corchetes es mía.

Es obligado hacerse eco, en este punto, de la correspondencia entre esta segunda síntesis del tiempo y los ritornelos de lo Natal considerados en *Mil mesetas* que hace notar Lapoujade: «hay en lo más profundo de la tierra un “Natal” que corresponde a la temporalidad de la segunda síntesis de *Diferencia y repetición*, si es verdad que el ritornelo “fabrica tiempo”». ⁵⁸³ Y los textos fuentes confirman esto cuando definen el ritornelo como “forma a priori” o fundamento de las distintas temporalidades; de modo análogo a la repetición, cuyas tres formas constituyen las tres síntesis del tiempo. ⁵⁸⁴ Se trata ahora, pues, de ritornelos provenientes de las profundidades de la tierra, a cuya atracción gravitatoria responderían en última instancia los ritornelos territoriales de la primera síntesis; constituyendo el fundamento que da razón tanto de la desterritorialización relativa o histórica por la que unos territorios se deshacen en provecho de otros como, en el límite, de la desterritorialización absoluta por la que se sale de todo territorio para entrar en contacto con el plano de inmanencia de la tierra (plano de consistencia). Y los ritornelos de lo Natal, como el fundamento, también se hallan socavados desde dentro por una ambigüedad que les resulta esencial: la vacilación entre el territorio y la tierra, la fundación y el sin fondo en que se deshace el fundamento. ⁵⁸⁵ No en balde, afirma Deleuze que el «equivoco entre la territorialidad y la desterritorialización es el equivoco de lo Natal», ⁵⁸⁶ siendo la desterritorialización el movimiento que socava internamente todo territorio. Los ritornelos de lo Natal basculan, pues, entre la desterritorialización absoluta que los abre al Cosmos allende el caos que acecha a todo medio y a todo territorio y la deterritorialización relativa animada por el centro intenso de la tierra cuya apertura al Cosmos, más modesta, siempre resulta frustrada por una nueva territorialización. Luego de un lado, hay los ritornelos territoriales que se corresponden con la primera síntesis; del otro, los ritornelos terrestres (desterritorialización relativa) o cósmicos (desterritorialización absoluta), los cuales se corresponden con la segunda síntesis pese a que el segundo anticipa ya la tercera. Esta apertura terrestre o cósmica que conviene a los ritornelos de lo Natal los

⁵⁸³ Lapoujade, cit., p. 80.

⁵⁸⁴ «No existe el tiempo como forma a priori, sino que el ritornelo es la forma a priori del tiempo, que fabrica cada vez tiempos diferentes». Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 352.

⁵⁸⁵ Sobre la ambigüedad de lo natal: cfr. *Ibid.*, pp. 331-332, 343-344.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 331.

determina a profundizar los ritornelos territoriales, como hemos establecido que la segunda síntesis profundizaba la primera.

Asimismo, el modo como los ritornelos de lo Natal definen, en su vacilación, el estatuto del artista romántico no deja lugar a dudas acerca de la correspondencia de los mismos con la segunda síntesis del tiempo. Un artista romántico cuyo rasgo propio es el de territorializarse a expensas de la universalidad que hasta el momento convenía por derecho a la creación, de modo que: «Ya no se identifica con la creación, sino con el fundamento (...) ya no afronta la apertura del caos, sino la atracción del fondo», y precisamente «ese desfase (...) hace que el artista romántico viva el territorio, pero lo viva necesariamente como perdido, y él mismo se viva como exiliado».⁵⁸⁷ Tal es, una vez más, «la ambigüedad de lo Natal (...) el territorio perdido, la tierra vectora».⁵⁸⁸

Así las cosas, tanto en la síntesis del hábito (principio empírico del placer) como en la síntesis de la memoria (principio trascendental del Eros) es preciso habérselas con dos tipos de repetición que hacen retornar lo Mismo y de las que, a ojos de Deleuze, Zaratustra luchaba por desembarazarse con todas sus fuerzas. Lo propio de la metafísica es, como hemos dicho, poner la *physis* en un círculo: no era otro el afán con que Platón oponía el cosmos al caos, haciendo valer la identidad trascendente de la Idea para imponer la semejanza de la cualidad obtenida en el mito a una materia rebelde. Por el contrario, la buena nueva del simulacro (que se hace cargo de la ambigüedad de la segunda síntesis) es la destitución del modelo ideal y, por ende, de la operación teológica que es el juicio, esto es, del fundamento y de su acción sobre lo real: aquí radica el nihilismo afirmativo que el simulacro opone al nihilismo negativo de lo artificial en tanto que reproducción en una serie circular de las copias, la interrupción de la destrucción que, de copia en copia, perpetúa el orden establecido de la representación por parte de la destrucción que lo subvierte.⁵⁸⁹ Así las cosas:

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 343.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁵⁸⁹ «Identidad inmanente del caos con el cosmos, el ser en el eterno retorno, un círculo –por el contrario- tortuoso. Platón intentaba disciplinar el eterno retorno transformándolo en un efecto de las Ideas, es decir, haciéndole copiar un modelo. Pero en el movimiento infinito de la semejanza degradada, de copia en copia, llegamos a ese punto en el cual todo cambia de naturaleza, en el que la copia misma se convierte en simulacro, en el que la semejanza, por fin, la imitación espiritual, hace lugar a la repetición». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 199. Acerca de la distinción entre los dos nihilismos, cfr. nota número 529.

Siempre nos ha parecido que los círculos se deshacían en una tercera síntesis, en la que el fundamento se abolía en un sin fondo (...) hay una repetición que “hace” la diferencia. Más allá de la repetición fundada y de la fundadora, hay una repetición de “falta de fundamento” (...) Más allá de la repetición física y de la repetición psíquica o metafísica, ¿hay una repetición ontológica?.⁵⁹⁰

Luego la ambigüedad del fundamento de que daba testimonio la segunda síntesis lleva aparejada una escisión en el sujeto, entre el yo activo del hábito y sus objetos reales y el yo pasivo de la memoria y sus objetos virtuales,⁵⁹¹ cuyo sino es profundizarse en la tercera síntesis como la forma pura del tiempo que fisura irremediabilmente el sujeto, adentrándonos de lleno en la ontología en nombre de un nuevo principio que todavía desconocemos.

En este sentido, afirma Deleuze que «la serie del tiempo designa la confrontación del yo narcisista dividido con el conjunto del tiempo o la imagen de la acción».⁵⁹² Asimismo, desde el punto de vista de la forma pura del tiempo, cada una de sus determinaciones (el antes, el durante y el después) es ya repetición en sí misma: entonces y sólo entonces, la repetición ya no se refiere a una primera vez que, posibilitándola, se sustrae a ella en tanto le es exterior, como ocurría cuando adoptábamos el punto de vista de los contenidos empíricos del tiempo; sino que «la repetición, se refiere imperativamente a repeticiones, a modos o tipos de repetición», ahora bien, sucede que cuando la repetición se refiere a las repeticiones «adquiere al mismo tiempo un poder de selección temible».⁵⁹³ La repetición física del antes es negativa y por defecto: se repite porque no se es capaz para la acción a causa del desconocimiento, luego el “se” significa aquí el “inconsciente del Ello” regido por el principio empírico del placer como primera potencia de la repetición, que se corresponde con el hábito; la repetición metafísica del durante se define, en cambio,

⁵⁹⁰ *Ibid.*, pp. 430-431.

⁵⁹¹ «La segunda síntesis es la de Eros-Mnemosine, que formula la repetición como desplazamiento y disfraz, y que funciona como fundamento del principio de placer: se trata entonces, en efecto, de saber cómo este principio se aplica a lo que él mismo rige (...) La respuesta está dada en dos direcciones: una, la de una ley de realidad general, según la cual la primera síntesis pasiva se supera hacia una síntesis y un yo [moi] activos; la otra según la cual, por el contrario, se profundiza en una segunda síntesis pasiva, que recoge la satisfacción narcisística particular y la refiere a la contemplación de objetos virtuales». *Ibid.*, p. 172.

⁵⁹² «(...) El yo narcisista repite una vez, con el tono del antes o del defecto, con el tono del Ello (esta acción es demasiado grande para mí; una segunda vez con el tono de un devenir igual infinito propio del Yo ideal; una tercera, con el tono del después que realiza la predicción del superyó (¡el ello y el yo, la condición y el agente serán a su vez aniquilados!). Pues la ley práctica misma no significa otra cosa que esta forma del tiempo vacío». *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 434.

por un “hacerse-igual” en el que se llega a ser capaz para la acción, de manera que el “se” significa ahora el “inconsciente del Yo”, su metamorfosis y su proyección en un “Yo ideal” gobernado por Eros en tanto principio trascendental como segunda potencia de la repetición, correspondiente a la Memoria. Por ende, *habitus* hesitante o Memoria del mundo, «las dos primeras repeticiones (...) se reparten las características de lo negativo y de lo idéntico, tal y como las hemos visto construir los límites de la representación (...) las dos síntesis del tiempo».⁵⁹⁴

Ahora bien, si volvemos la mirada, en este punto, a la “progresión dramática” del *Zaratustra* en que Deleuze basa su interpretación del eterno retorno nietzscheano, advertiremos que «en dos oportunidades se habla del eterno retorno, pero siempre como de una verdad todavía no alcanzada (...) debía tener una continuación que implicaba la muerte de Zaratustra: como un tercer tiempo, una tercera vez».⁵⁹⁵ Así las cosas, Deleuze advierte, en primer lugar, la repetición negativa y por defecto de la primera síntesis en la aserción del enano que hace enfadar a Zaratustra («toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo»); en segundo lugar, reconoce la repetición de la segunda síntesis del tiempo en la exposición de los animales que explica el eterno retorno como «una certidumbre natural positiva»: el devenir-igual o devenir-capaz para la acción sólo lo ha acercado a «una identidad originaria presupuesta» que no se desprende de la positividad de lo idéntico, del retorno de lo mismo. Finalmente, Deleuze interpreta que sólo «en una tercera vez no dicha» Zaratustra alcanzaría la repetición ontológica que lleva a cabo la selección en el eterno retorno, si bien al precio de su identidad y su semejanza mismas, es decir, de su propia vida.⁵⁹⁶

Luego:

Quando el yo narcisista ocupa el lugar de los objetos virtuales y reales, cuando toma sobre sí el desplazamiento de unos como disfraz de otros (...) entramos en la tercera síntesis. Se diría que el tiempo ha abandonado todo contenido mnemónico posible y,

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 435.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 437.

⁵⁹⁶ «Concebir el eterno retorno como el pensamiento selectivo, y la repetición en el eterno retorno como el ser selectivo (...) es (...) concebir el tiempo fuera de sus goznes (...) puesto en línea recta (...) La selección se hace entre repeticiones: aquellos que repiten negativamente serán eliminados. Sólo repiten una vez. El eterno retorno sólo reside en el tercer tiempo (...) en la tercera repetición (...) Lo Negativo no vuelve. Lo Idéntico no vuelve. Lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto, no vuelven. Sólo la afirmación retorna, es decir, lo diferente (...) sólo retorna la tercera repetición al precio de la semejanza y de la identidad de Zaratustra mismo: es preciso (...) que Zaratustra muera (...) Pues “se” repite eternamente, pero “se” designa ahora el mundo de las individualidades impersonales y de las singularidades preindividuales. *Ibid.*, pp. 438-439.

con ello, quebrado el círculo al cual lo llevaba Eros. Se ha desenvuelto, enderezado, tomado la forma última del laberinto, el laberinto en línea recta (...) el tiempo vacío, fuera de sus goznes (...) es exactamente el instinto de muerte.⁵⁹⁷

Haciendo honor al nuevo principio trascendental que la rige, el instinto de muerte, hay en la tercera síntesis el «eterno retorno que ya no es el de los individuos, las personas y los mundos, sino el de los acontecimientos puros que el instante desplazado sobre la línea no deja de dividir en ya pasados y aún por venir».⁵⁹⁸ La tercera síntesis del tiempo se corresponde, pues, con la repetición ontológica cuyo agente no es ya el Ello de la primera síntesis ni el ideal del Yo de la segunda, sino el superyó: se trata, por ende, de una repetición selectiva que no mira ya hacia el presente del hábito ni hacia el pasado de la Memoria, sino hacia el puro porvenir en cuanto que potencia intempestiva.

Rompiendo con los círculos de la Memoria que fundamentaban los de lo vivido en el hábito, el tercer tiempo se desvincula de toda vivencia y, por ende, de todo pasado personales, de todo agente individuado, para no devolver más que los productos de la síntesis disyuntiva en cuanto que pura afirmación: esto es, las singularidades preindividuales o diferencias individuantes cuya permanente redistribución se halla en la base de los individuos, las personas y los mundos constituidos. Es preciso que Zaratustra muera para que nazca Alicia. Puesto que es, precisamente, a esta incesante redistribución de las singularidades preindividuales dada en la síntesis disyuntiva a lo que venimos llamando “acontecimiento”, en contraposición con la atribución en el juicio que fijaba las singularidades en un sujeto ya constituido (individuo, mundo o persona): la síntesis disyuntiva es, no lo olvidemos, la operación propia de la univocidad del ser que Deleuze entiende realizada en el eterno retorno, síntesis de imposibles en cuanto lógica irracional del devenir real que pertenece al acontecimiento y no nos es dada sino en el lenguaje. A esta nueva luz, podemos concluir que, repetición de la diferencia o ser del devenir, el eterno retorno sobre el que descansa la ontología deleuzeana no es más que la permanente redistribución de tales singularidades preindividuales o diferencias

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹⁸ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 212.

individuantes (que, como el acontecimiento mismo, insisten más que existir) complicada en la tercera síntesis del tiempo.⁵⁹⁹

Tal es la naturaleza selectiva de un tercer tiempo o una tercera repetición que distribuye a las anteriores en la línea recta del tiempo, eliminándolas en la medida en que no repiten sino “una vez por todas”, quedando reservado el repetir “por todas las veces” para el tercer tiempo: es así como la repetición cristiana planteada por Kierkegaard deja paso a la repetición atea en que culmina, a juicio de Deleuze, el planteamiento de Nietzsche.⁶⁰⁰ La frontera no está ya entre una primera vez (modelo o fundamento) y la repetición que haría posible, sino entre las dos primeras repeticiones y la tercera repetición; no entre lo Idéntico, lo Mismo y lo Semejante, sino entre lo Idéntico, lo Mismo y lo Semejante y lo Idéntico, lo Mismo y lo Semejante como potencia segunda o producto exclusivo de la diferencia en la tercera repetición.⁶⁰¹

Cabe ahora establecer una nueva correspondencia, la de las temporalidades complicadas en cada una de las tres repeticiones o síntesis del tiempo (antes, durante y después) con respecto al acontecimiento. En el tiempo del antes somos incapaces del acontecimiento, cuya efectuación todavía no ha tenido lugar; en el del durante, devenimos capaces de él, efectuándose el acontecimiento en nosotros y antojándonos en cierto modo “pequeño” desde ese punto de vista («es mi vida la que me parece demasiado débil para mí, que se escapa en un punto hecho presente en una relación asignable conmigo»); finalmente, es en el tiempo del después donde percibimos el acontecimiento en la temporalidad que conviene a su naturaleza, Aión, pura idealidad independiente ya de nosotros en la medida en que no hay “nosotros” en lo sucesivo, sino redistribución permanente de las singularidades o capacidades que nos constituyen: al doblar la efectuación remontando hasta el acontecimiento puro,

⁵⁹⁹ No en balde, afirma Lapoujade que en la tercera síntesis «el porvenir deviene reserva de acontecimientos, no en el sentido de proyecto, sino (...) en el sentido de que uno no sabe lo que reserva el porvenir, que ya compromete el pensamiento hacia un Pensamiento-mundo que desborda las regularidades del cosmos (...) la Memoria-impersonal (...) tal como Deleuze la encuentra en Bergson (el cual escapa de ese modo a su propio platonismo)». Lapoujade, cit., p. 84.

⁶⁰⁰ Cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 434-436.

⁶⁰¹ «El eterno retorno no es el efecto de lo Idéntico [*el fundamento*] sobre un mundo devenido semejante [*sus círculos*], no es un orden exterior impuesto al caos del mundo; el eterno retorno es, por el contrario, la identidad interna del mundo, y del caos, el caosmos (...) ¿cuál es el contenido de ese tercer tiempo, de ese informal al término de la forma del tiempo, de ese círculo descentrado que se desplaza al término de la línea recta? (...) los simulacros (...) esos sistemas donde lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la misma diferencia (...) en esos sistemas no encontramos ninguna identidad previa, ninguna semejanza interior (...) La repetición en el eterno retorno aparece bajo todos esos aspectos como la potencia propia de la diferencia». *Ibid.*, pp. 439-440. Las anotaciones entre corchetes son mías.

contraefectuamos el acontecimiento y lo percibimos entonces en toda su magnitud («soy yo quien es demasiado débil para la vida, es la vida es demasiado grande para mí, echando sus singularidades por doquier, sin relación conmigo, ni con un momento determinable como presente»).⁶⁰² Luego el acontecimiento sólo es captado en sí mismo en la tercera síntesis del tiempo, que nos lo presenta en su naturaleza puramente lógica o ideal; mientras que las dos primeras síntesis no nos lo mostraban sino desde el punto de vista, siempre menoscabado, de su efectuación espacio-temporal.

Es en virtud de esta constatación que Lapoujade ha defendido la naturaleza exclusivamente lógica del acontecimiento en la filosofía de Deleuze.⁶⁰³ Cabría, sin embargo, objetarle en este punto que el eterno retorno sobre el que descansa la ontología deleuzeana es definido por el propio autor como una «teoría de los acontecimientos puros»; así también, que Deleuze no escatimó en afirmaciones de acuerdo con las cuales la multiplicidad significa que en lo sucesivo las entidades son acontecimientos... Es lícito, pues, concluir, como sostienen intérpretes de la talla de Zourabichvili, Badiou y Bowden o incluso como parece sugerir el propio Lapoujade en otros pasajes,⁶⁰⁴ que siendo la naturaleza del acontecimiento lógica, no por ello

⁶⁰² Acerca de la estructura doble de todo acontecimiento, que lo distribuye entre la efectuación espacio-temporal en el presente y la contraefectuación o el acontecimiento tomado en su pura idealidad cuyo devenir esquiva todo presente, emparentándolo con la muerte en cuanto ella es también doble e impersonal en su doble, cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 185-186. Por otra parte, radica aquí una de las claves para comprender el tema deleuzeano del “agotamiento de lo posible” tal y como es planteado en *L'Épuisé*. En tanto que principio lógico-abstracto o esencia, lo posible no alcanza el tiempo del después, dimensión temporal propia del acontecimiento, sino que se agota en el del durante. Es decir, en el tránsito del cansancio o la incapacidad del sujeto para realizar las posibilidades objetivas que se le ofrecen, limitándose a contemplarlas (tiempo del antes), al agotamiento de esas posibilidades objetivas con independencia del agente (tiempo del después), media la realización de esas posibilidades que agota al agente y a las posibilidades mismas (tiempo del durante: «él se agota agotando lo posible»). Luego agotado lo posible en el tiempo del durante, accedemos finalmente al tiempo del después que conviene al acontecimiento por naturaleza, cuya apertura de “posibles” depende de la síntesis disyuntiva (lógica del acontecimiento) y no ya de la disyunción exclusiva del tiempo del antes y el tiempo del después (alternativa que es, lo sabemos, el modelo lógico-abstracto de lo posible). Lo posible se agota, pues, en provecho de lo virtual como principio inmanente de la experiencia y única idealidad en sentido estricto: acontecimiento o redistribución permanente de singularidades en tanto que potencias del tiempo, que abre “posibilidades” allende lo posible mismo, anticipando el porvenir sin prefigurarlo.

⁶⁰³ «Se confunde el principio lógico de distribución de las potencias –el acontecimiento– con su distribución efectiva en el tiempo. No se comprende la naturaleza del acontecimiento en Deleuze en tanto que no se vea que es de naturaleza lógica, nada más que lógica». Lapoujade, cit., p. 85.

⁶⁰⁴ «Lógica y ontología, siempre estos dos aspectos coexisten en Deleuze, como las dos componentes de una filosofía de la expresión». *Ibid.*, p. 38. Asimismo, cuando analiza el acontecimiento como principio lógico de distribución de las potencias, afirma que «por el acontecimiento (...) todo se repite, pero distribuido de otro modo (...) En este sentido, la repetición es la potencia de la diferencia»; vinculándolo estrechamente al eterno retorno y, por ende, a la ontología. *Ibid.*, p. 70. En cualquier caso, es en el siguiente pasaje donde mejor se aprecia el matiz que tratamos de señalar: «En Deleuze (...) se

deja de ser también ontológica, pues en el pensamiento de Deleuze la lógica y la ontología van de la mano en toda ocasión.

Así las cosas, si Deleuze define la primera síntesis como una “estética” y la segunda como el equivalente a una “analítica”, no podremos por menos de añadir, en virtud de lo expuesto, que en su pura idealidad esta tercera síntesis constituye una “dialéctica”.⁶⁰⁵ Y si la dialéctica es, como vimos, la ciencia de los problemas y las preguntas, no será de extrañar entonces que nuestro autor afirme que «la muerte es (...) la fuente de los problemas y de las preguntas, la marca de su permanencia por encima de toda respuesta (...) que designa ese (no)-ser en el que se nutre toda afirmación».⁶⁰⁶ Y ello puesto que la muerte es entendida aquí como la permanente redistribución de las singularidades o las potencias que tiene lugar en la tercera síntesis del tiempo, regida por el instinto de muerte a nivel del sin fondo diferencial, que conforma una y otra vez en su in-sistencia (o no-ser) las preguntas y los problemas mismos que se suceden allende toda respuesta y toda solución, llevando constantemente a preguntarse “¿qué ha pasado?” como los personajes Fitzgerald⁶⁰⁷ o

trata de alcanzar un lenguaje que ya sólo estaría hecho de verbos en infinitivo para un mundo que ya sólo estaría hecho de acontecimientos o de devenires. Tal es el plano del ser donde se reúnen lógica y ontología». *Ibid.*, p. 128.

⁶⁰⁵ Cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 172.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁰⁷ El primer análisis de los personajes de Fitzgerald está inspirado en la novela corta *The Crack Up* (1936) y contenido en Deleuze, "22ª serie. Porcelana y volcán", *Lógica...*, cit. El francés considera aquí que esta obra es una dilucidación de la sentencia «toda vida es, evidentemente, un proceso de demolición», encarnada en sus dos protagonistas: una pareja que, reuniendo todas las condiciones materiales y espirituales para alcanzar la felicidad, termina abocada a la autodestrucción por causa de una ruptura imperceptible («terrible mano a mano de la esquizofrénica y el alcohólico»). Entonces, sólo cabe preguntarse «¿Qué ha pasado exactamente? [*Et qu'est-ce qui s'est passé au juste?*]» (p. 188; ed. original, p. 180). Sucedieron ciertamente muchas cosas, pero cada una de ellas ya produjo su efecto en un momento determinado sin alterar fatalmente el conjunto, de manera que «todos estos accidentes ruidosos (...) no serían suficientes por sí mismos si no profundizaran algo de toda otra naturaleza (...) la grieta silenciosa (...) único acontecimiento de superficie» (pp. 188-189). Luego la pregunta «¿qué ha pasado?» propia de Fitzgerald alude al acontecimiento incorporal que, imperceptible, se produce a nuestras espaldas e incluso a nuestras expensas, redistribuyendo las potencias o capacidades que *habitualmente* nos eran propias sin consideración para con nosotros. Años después, nuestro pensador retomará esta cuestión en Deleuze y Guattari, "Tres novelas cortas, o ¿qué ha pasado?", *Mil mesetas...*, cit. Inscrito como está en un nuevo marco teórico, este ulterior abordaje introduce unas consideraciones harto significativas, haciendo de la pregunta «¿qué ha pasado?» la esencia misma de la novela corta y de Fitzgerald el maestro indiscutible de ese género. Considera Deleuze nuevamente aquí la sentencia anterior y aventura que en la explicación de la misma que es *The Crack Up* «Fitzgerald nos propone la distinción de tres líneas que nos atraviesan y componen “una vida” (...) la línea de segmentaridad dura, o de corte molar; la línea de segmentación flexible o de fisura molecular; la línea de fuga o de ruptura, abstracta, mortal y viviente, no segmentaria» (p. 204). La primera línea nos hace pasar de un corte significativo a otro, atribuyéndonos una serie de términos binarios (rico-pobre, joven-viejo...); la segunda, pone en juego más bien microfisuras de las que no nos apercebimos sino cuando el proceso se ha consumado, es decir, hasta que se ha operado un cambio de corte significativo en la línea molar o, en suma, hasta que ya es demasiado tarde («aquí sólo se envejece cuando no se siente ese envejecimiento en la otra línea, y uno sólo lo percibe en la otra línea cuando “eso” ya ha pasado en ésta», p. 203). La

“¿qué es un samurái?” como los de Kurosawa.⁶⁰⁸ Esto es, ¿qué nueva distribución de las singularidades o de las potencias ha operado el acontecimiento a nuestras espaldas, sin consideración alguna hacia nosotros, conformando la actualidad que paradójicamente nos es propia en la justa medida en que ya no nos concierne? No la actualidad de lo que somos que es, por lo mismo, la de aquello que estamos dejando de ser, una efectuación espacio-temporal en el presente, sino la actualidad de lo que devenimos sin siquiera apercibirnos de ello, un acontecimiento que abre el porvenir sin prefigurarlo: potencia intempestiva de la tercera síntesis del tiempo que, no concerniendo al cuerpo en tanto es estrictamente ideal, resulta más acuciante que cualquier estado de cosas.⁶⁰⁹

tercera línea, en cambio, comporta una verdadera ruptura que «hace que el pasado deje de existir» y, en esa medida, un movimiento de desterritorialización absoluta o un «viaje inmóvil» (advírtase la semejanza de esta última expresión con la fórmula “un salto en el mismo lugar” que comporta la desexualización-resexualización que conduce al “inconsciente ontológico de pensamiento puro” en la tercera síntesis) por el que devenimos imperceptibles: es una línea abstracta o de fuga. Habida cuenta de que la línea de fuga complica “singularidades”, la línea molar es llamada también “habitual” y la línea molecular sitúa sus *quanta* entre las otras dos, ambiguamente inclinada a uno y otro lado (cfr. p. 207), es posible establecer una clara correspondencia entre estas tres líneas de vida y las tres síntesis del tiempo, que son al cabo las tres dimensiones temporales del acontecimiento (antes, durante y después): no en balde, ambas tematizaciones dan razón, bajo su tercera determinación, de la permanente distribución de las potencias vitales al nivel de esa vida no orgánica («demasiado grande para mí») que se identifica con la muerte o con el evidente proceso de demolición que es toda vida desde el punto de vista del individuo constituido, esto es, con el puro acontecimiento.

⁶⁰⁸ En una célebre conferencia de 1978, impartida para estudiantes de cine en la FEMIS, nuestro autor abordaba el tema, hoy tan actual, de la transmedialidad entre la novela y el cine, preguntándose por la correspondencia entre una buena idea en la primera disciplina y una buena idea en la segunda que permite, a su juicio, el éxito de la adaptación. A este respecto, aduce el ejemplo de esa extraña familiaridad que hay a su entender entre Kurosawa, de un lado, y Shakespeare y Dostoievski, del otro, precisando que se explica por medio de «una respuesta que interesa en cierta medida a la filosofía», lo cual debería ponernos en guardia acerca de la importancia de estas declaraciones. Centrándose en el caso de Dostoievski, considera entonces que los personajes de sus novelas se encuentran siempre urgidos por las circunstancias y, al mismo tiempo, saben que hay una cuestión o un problema aún más urgente, pero ignoran cuál es. Deleuze juzga que radica aquí el prodigioso encuentro entre las novelas de Dostoievski y el cine de Kurosawa, y analiza con fines ilustrativos el caso de *Los siete samuráis*, quienes encontrándose urgidos por la defensa de la ciudad «están habitados por una pregunta más profunda, que se pronuncia sólo al final (...) “¿Qué es un samurái? ¿Qué es un samurái, no en general, sino en esta época?”. Alguien que no sirve para nada. Los señores ya no tienen necesidad de él y los campesinos tienen que defenderse por sí mismos». Huelga decir que la pregunta “¿qué es un samurái?” dobla aquí a la de “¿qué ha pasado?»: es la pregunta por el acontecimiento que, silencioso e implacable, se ha efectuado a nuestras espaldas, redistribuyendo las potencias que nos constituyen o desplazando un problema en provecho de otro, de modo que nada será ya como antes o que todo habrá cambiado una vez más. Potencia intempestiva del acontecimiento que, constituyendo nuestra verdadera actualidad (no la actualidad de lo que somos, sino la de lo que devenimos), es más urgente que cualquier estado de cosas y nos concierne tanto más cuanto que es indiferente a nosotros. Cfr. Deleuze, “¿Qué es un acto de creación?” [1978], en *Dos regímenes...*, cit., pp. 284-285.

⁶⁰⁹ «Para Foucault, lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual. Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por el lo mismo, lo que estamos ya dejando de ser. No sólo tenemos que distinguir la parte del pasado y la del presente, sino, más profundamente, la del presente y la de lo actual. No porque lo actual sea la prefiguración

Luego si la segunda síntesis se corresponde con una analítica y constituye, en su profundización de la primera, el tiempo que como el Cronos estoico mensura los cuerpos y sus mezclas (efectuaciones), la dialéctica que hay en juego en la tercera síntesis no concierne ya sino al puro pensamiento (contraefectuación). Conviene, en este punto, precisar que Deleuze se distancia de Freud en su formulación del instinto de muerte para aproximarlos, como evidencia el párrafo anterior, al eterno retorno nietzscheano que se consuma en esta tercera síntesis.⁶¹⁰ Ello es debido, en buena parte, al hecho de que el padre del psicoanálisis centraba su planteamiento en el primer aspecto de la muerte que distinguiera Maurice Blanchot,⁶¹¹ el de una muerte personal que, ubicada en el presente, significa «la anulación de esta diferencia que representa el Yo [je] o el yo [moi]»; desdeñando el aspecto impersonal que la muerte presenta y que, concerniendo únicamente al porvenir en tanto «designa el estado de las diferencias libres cuando ya no están sometidas a la forma que les daba un Yo [je] o un yo [moi]», es el que interesa en este punto a Deleuze.⁶¹² Postula en consecuencia nuestro pensador, haciéndose eco de unas consideraciones de Freud a propósito de la desexualización de Eros como liberadora de energía neutra, que entre Eros y Tánatos hay una diferencia sintética antes bien que analítica, de modo que el yo narcisista se fisura si y sólo si tal energía erótica refluye sobre él, deviniendo entonces tanática e inaugurando la tercera síntesis:

Tánatos se confunde enteramente con la desexualización de Eros, con la formación de esa energía neutra y desplazable que menciona Freud. Ésta no pasa al servicio de Tánatos, sino que lo constituye (...) Tánatos significa una síntesis del tiempo muy distinta de Eros, tanto más exclusiva cuanto que está tomada de él, construida sobre sus restos. Al mismo tiempo que Eros refluye sobre el yo [moi], el yo toma sobre sí mismo los disfraces y desplazamientos que caracterizaban a los objetos, para hacer de ellos su propia afición mortal, la libido pierde todo contenido mnésico, y el tiempo, su figura circular, para tomar una forma recta implacable, y el instinto de esa muerte aparece, idéntico a esa forma pura, energía desexualizada de esa libido narcisista. La

incluso utópica de un porvenir de nuestra historia todavía, sino porque es el ahora de nuestro devenir». Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., p. 114.

⁶¹⁰ «Si el eterno retorno está en relación esencial con la muerte, es porque promueve e implica “una vez por todas” la muerte de lo que es uno. Si está en relación esencial con el porvenir, es porque el porvenir es el despliegue y la explicación de lo múltiple, de lo diferente, de lo fortuito por sí mismos y “por todas las veces”». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 181.

⁶¹¹ Cfr. Maurice Blanchot, *El espacio literario* [1955]. Madrid, Editora Nacional, 2002.

⁶¹² Cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 177-178.

complementariedad de la libido narcisista y del instinto de muerte define la tercera síntesis, en igual medida que Eros y Mnemosine definían la segunda.⁶¹³

Asimismo, si hay que considerar que estas tres síntesis son «constitutivas del inconsciente», no podremos por menos de concluir que, entre la primera y la tercera, hay un tránsito de un inconsciente de pulsiones gobernado por el principio del placer, aplicado primero al Ello y luego al yo narcisista [moi], a un inconsciente ontológico de pensamiento puro, de manera que:

La tercera síntesis designa el abismo al que el fundamento mismo nos precipita: Tánatos es descubierto en tercer término como ese abismo más allá del fundamento de Eros y de la fundación de Habitus. También mantiene con el principio de placer un tipo de relación desconcertante, que con frecuencia se expresa en las paradojas insondables de un placer ligado al dolor (pero, de hecho, se trata de algo muy distinto: se trata de la desexualización en esta tercera síntesis, en tanto inhibe la aplicación del principio de placer como idea directriz y previa, para proceder luego a una resexualización en que el placer no invierte más que un pensamiento puro y frío, apático y helado, tal como se lo ve en el caso del sadismo o del masoquismo).⁶¹⁴

Desexualizar, pues, el cuerpo complicado en las dos primeras síntesis para resexualizar el pensamiento dando lugar a la tercera, de manera que el inconsciente pulsional se transmuta en un inconsciente de pensamiento puro: no otra es la definición de perversión que maneja Deleuze.⁶¹⁵ Entonces, se alcanza la superficie, el doble incorporal de los cuerpos que corresponde al sentido-acontecimiento allende

⁶¹³ *Ibid.*, pp. 178-179.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁶¹⁵ Cfr. Lapoujade, cit., pp. 88-89. Lo propio del perverso sería desexualizar el cuerpo para sexualizar el pensamiento, encontrando aquí una nueva forma de sometimiento: la perversión es pues humorística, que no irónica, consiste en someterse a la necesidad de un principio –el principio del placer– hasta las últimas consecuencias, de modo que se termina por subvertirlo en provecho de un principio ulterior –el instinto de muerte–. Lo mismo ocurre con el agotamiento de lo posible que considerábamos en las notas 268 y 602, el cual podría ser entendido como su perversión: al someterse a lo posible hasta sus últimas consecuencias, se lo agota o pervierte en provecho de lo virtual (desvinculándolo de los estados de cosas corporales que prefiguraba –desexualización– para vincularlo a un pensamiento puro que ya no prefigura nada –resexualización–, abriendo al porvenir). Acerca de la estructura que define la perversión y de su oposición en tanto desubjetivación a la categoría de lo posible en cuanto estructura del Otro u Otro a priori, así como del “salto en el mismo lugar” que supone el doble proceso de desexualización del cuerpo y resexualización en el pensamiento característico de la perversión, cfr. Respectivamente: Deleuze, "Apéndice IV. Michel Tournier o el mundo sin el otro", *Lógica...*, cit., especialmente pp. 366-369. Gilles Deleuze, Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel [1967]. Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 120-124.

toda mezcla ruidosa o toda efectuación ora feliz ora dañina: no se trata ya de lo que sucede a los cuerpos, sino del sentido de lo que les sucede.

Tal es, por otra parte, el proceso que da razón en la tercera síntesis de la génesis del acto de pensar en el pensamiento, que se sustraía a los presupuestos de la imagen dogmática en beneficio de un pensamiento sin imagen o sin fundamento.⁶¹⁶ A esta génesis aludíamos en el primer bloque, contraponiéndola a la necesidad en que, sin embargo, arraiga tanto más cuanto que para suscitarse es preciso advertir primero que la naturaleza del verdadero pensamiento sume el pensamiento natural o espontáneo en esa misma necesidad, esto es, que el pensamiento es antes bien un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento que el ejercicio natural de una facultad.⁶¹⁷

Para terminar, hay que señalar una última correspondencia: la de la tercera síntesis del tiempo con los ritornelos cósmicos que estaban complicados ya en los ritornelos de lo Natal, movimientos «de una amplitud tan grande que destituye toda empresa de fundación (...) con la misma fuerza destructora que el eterno retorno en *Diferencia y repetición*, el cual reúne en una síntesis prodigiosa el sin fondo diferencial y el caos cósmico».⁶¹⁸ Caosmos de la tercera síntesis y el tercer tipo de ritornelo cuyo movimiento propio es la desterritorialización absoluta que, trascendiendo la desterritorialización relativa o histórica, nos pone en contacto con el

⁶¹⁶ «Es la forma vacía del tiempo la que introduce, la que constituye la Diferencia en el pensamiento, a partir de la cual el pensamiento piensa, como diferencia de lo indeterminado y de la determinación (...) Ella es la que genera pensar en el pensamiento, pues el pensamiento sólo piensa con la diferencia, alrededor de ese punto donde el fundamento falta (...) La teoría del pensamiento es como la pintura, necesita esa revolución que la hace pasar de la representación al arte abstracto; ese es el objeto de una teoría del pensamiento sin imagen». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 408. «El eterno retorno afirma la diferencia (...) el azar, lo múltiple y el devenir (...) elimina (...) todas las instancias que yugulan la diferencia (...) lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Negativo, como presupuestos de la representación». *Ibid.*, pp. 440-441. Acerca de esta relación entre la tercera síntesis y la génesis del pensamiento, los siguientes pasajes resultan también elocuentes, en la medida en que vinculan tal génesis a un Yo fisurado por la forma del tiempo y a un inconsciente ideal de pensamiento puro (las Ideas como “diferenciales de pensamiento”) que testimonian de la desfundamentación universal que experimenta el pensamiento en su ejercicio trascendente: cfr. *Ibid.*, pp. 222, 294.

⁶¹⁷ La tercera síntesis afronta, pues, la necesidad que suscita el verdadero pensamiento en la medida en que la línea recta del tiempo que le corresponde es, en suma, una línea abstracta que se halla en relación con el sin fondo diferencial, haciéndolo ascender a la superficie: «Es preciso que el pensamiento como determinación pura, como línea abstracta, afronte ese sin fondo que es lo indeterminado. Eso indeterminado, eso sin fondo, es también la animalidad propia del pensamiento, la genitalidad del pensamiento: no tal o cual forma animal, sino la necesidad. Pues, si el pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, si sigue siendo estúpido en tanto nada lo fuerza a pensar, ¿lo que lo fuerza a pensar no es también la existencia de la estupidez, a saber, que él no piensa si no hay nada que lo fuerce?». *Ibid.*, p. 407.

⁶¹⁸ Lapoujade, cit., p. 98.

plano de inmanencia del pensamiento, suscitando una nueva tierra (defundamento) allende toda tierra (fundamento) y todo territorio (fundación).⁶¹⁹

A modo de conclusión: más allá de la repetición física en el hábito de la primera síntesis del tiempo y de la repetición metafísica en la Memoria de la segunda, hay la repetición ontológica o el ser del devenir que corresponden a la tercera. Y el ser en Deleuze es, lo sabemos, distribución nómada y selección inmanente: luego la repetición de la diferencia que hay en juego en el eterno retorno es, a un tiempo, ser del devenir-afirmativo y teoría de los acontecimientos puros o, con otras palabras, producción de la repetición a partir de la diferencia y selección de la diferencia a partir de la repetición.

Es preciso que Zaratustra muera para que nazca Alicia, hemos insistido ya en ello. Muerto el sabio de las profundidades que comparte el destino de Nietzsche,⁶²⁰ lo sucede la niña de las superficies, sujeto larvario o embrión capaz de soportar los terribles movimientos del sin fondo que destrozaban a aquél, uno de los cuales es el pensamiento.⁶²¹ Alicia avanza en los dos sentidos a la vez sin desmembrarse, hacia el pasado y hacia el futuro, deviniendo a un tiempo más grande de lo que era y más pequeña de lo que será: ciertamente, «sólo las niñas comprenden el estoicismo».⁶²² La inversión deleuzeana del platonismo conduce, pues, a una filosofía del sentido-acontecimiento, el cual es, ante todo, el efecto superficial de la incesante redistribución de las singularidades preindividuales a nivel del sin fondo diferencial,

⁶¹⁹ «Física, psicológica o social, la desterritorialización es relativa mientras atañe a la relación histórica de la tierra con los territorios que en ella se esbozan o se desvanecen, a su relación geológica con eras y catástrofes, a su relación astronómica con el cosmos y el sistema estelar del cual forma parte. Pero la desterritorialización es absoluta cuando la tierra penetra en el mero plano de inmanencia de un pensamiento, Ser, de un pensamiento, Naturaleza de movimientos diagramáticos infinitos. Pensar consiste en tender un plano de inmanencia que absorba la tierra (o más bien la “adsorba”) (...) no excluye una reterritorialización, pero la plantea como creación de una tierra nueva futura». Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., pp. 89-90.

⁶²⁰ «No soportaba permanecer sobre la frágil superficie, cuyo trazado sin embargo había realizado a través de los hombres y los dioses. Reconquistar un sin-fondo que él renovaba que ahondaba, es así como Nietzsche a su modo pereció». Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 142.

⁶²¹ «El pensamiento (...) es más bien uno de esos movimientos terribles, que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario». Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 185. Acerca del embrión, cuya naturaleza es vivir lo inviable en las condiciones de un sujeto constituido: cfr. *Ibid.*, pp. 185, 323, 372.

⁶²² «Paul Valéry tuvo una frase profunda: lo más profundo es la piel. Descubrimiento estoico que supone mucha sabiduría y entraña toda una ética. Es el descubrimiento de la niña, que no crece ni disminuye sino por los bordes, superficie para enrojecer y verdear. Ella sabe que los acontecimientos conciernen tanto más a los cuerpos, los cortan y los maltratan, en la medida en que recorren su extensión sin profundidad (...) Por lo general, sólo las niñas comprenden el estoicismo, tienen el sentido del acontecimiento y liberan un doble incorporal». Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 36-37.

que termina con el fundamento y con su acción, el juicio de atribución, que las aprisionaba en individuos ya constituidos conformando en el tiempo sus círculos rigurosamente centrados:

El descubrimiento de Nietzsche está también en otro sitio, cuando (...) explora un mundo de singularidades impersonales y preindividuales (...). Singularidades nómadas que ya no están aprisionadas en la individualidad (...) en absoluto un abismo indiferenciado, sino que salta de una singularidad a otra, emitiendo siempre una tirada de dados que forma parte de un mismo tirar siempre fragmentado y reformado en cada tirada. Máquina dionisíaca de producir sentido, y en la que el sentido y el sinsentido no están ya en oposición simple, sino copresentes uno en el otro en un nuevo discurso (...) y el sujeto de este nuevo discurso, aunque ya no hay sujeto, no es el Hombre o Dios, todavía menos el Hombre en lugar de Dios. Es esta singularidad libre, anónima y nómada (...) Extraño discurso que renovarí la filosofía, y que finalmente trata el sentido no como predicado, como propiedad, sino como acontecimiento.⁶²³

Desexualizar el cuerpo para resexualizar el pensamiento, conquistando el sentido-acontecimiento incorporeal, y sin embargo material, en tanto que única idealidad en sentido estricto: tal es la clave del platonismo invertido o, mejor aún, pervertido de Deleuze. Ahora bien, ¿qué funciones asume el acontecimiento en su filosofía posterior, habida cuenta de que se trata, según sus propias declaraciones, del concepto que vertebr el conjunto de su obra? Trataremos de responder a esta cuestión en el próximo capítulo.

⁶²³ *Ibid.*, p. 141.

CAPÍTULO IV. FILOSOFÍA Y POLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO.

1. ¿Qué es un acontecimiento?

La cuestión de la definición del acontecimiento es, huelga decirlo, un asunto particularmente espinoso en el marco del pensamiento contemporáneo, que mantiene intacta su actualidad como un problema filosófico de primer orden e incluso la renueva y acrecienta cada vez que, como a finales de la década de los 60 en el siglo XX o de manera intermitente en los años transcurridos del XXI, las convulsiones sociales y políticas trastocan los equilibrios locales y globales, redistribuyendo el poder y la opresión, la legitimidad y el abuso, la bonanza y la pobreza. Se desmiente así la osadía de quienes, como Francis Fukuyama, se han atrevido a pronosticar el fin de la historia en provecho de un equilibrio o una hegemonía definitivos.⁶²⁴ Y sobrevolando el ruido atronador de las manifestaciones y sus represiones, de las bombas y las obras de reconstrucción, de la bolsa y los arrabales, destellan en silencio estilos de vida inéditos y nuevos horizontes de sentido.

Tal vez sean el ruido y la pesadez de los cuerpos lo que dificulta sobremanera la tarea de pensar filosóficamente el acontecimiento, de elevar a concepto el conjunto de opiniones que tratan de asir su naturaleza esquiva, pues si al fin y al cabo no se distingue de los cuerpos sino a duras penas, ¿cómo no iban éstos a eclipsarlo bajo el estrépito de sus mezclas, suplantándolo toda vez que se lo asimila al “suceso” o al “evento”? Una vez más, hay que habérselas con el círculo: se confunde lo trascendental con lo empírico, el dominio del derecho con el de los hechos, el principio de redistribución de las potencias o capacidades constitutivas de los individuos con su individuación efectiva -o efectuada- en el tiempo.

Tampoco ayuda la cada vez más frecuente asimilación del acontecimiento con la esfera de lo político, motivada sin duda por la gravedad e incluso por la espectacularidad de sucesos políticos como los descritos en el primer párrafo, que aunque ciertamente llevan aparejados acontecimientos no han de confundirse con ellos. Esto no quiere decir que todo acontecimiento no comprenda de algún modo una dimensión política, pues si bien la naturaleza del acontecimiento no es

⁶²⁴ Cfr. Francis Fukuyama, *¿El fin de la historia? Y otros ensayos* [1989]. Madrid, Alianza Editorial, 2015.

inmediatamente política, no puede por menos de terminar siéndolo: habida cuenta de que, de un lado, se trata de la instancia que da razón del cambio o el advenimiento de lo nuevo o lo inédito en los ámbitos más diversos, incluyendo el lo político; y, del otro, desde la dimensión preindividual en que se opera la redistribución de las potencias o capacidades que le es propia no cabe establecer distinción alguna entre lo individual y lo colectivo, siendo ambos individuos en igual medida. No en balde, Deleuze afirmará que:

Es el se de las singularidades impersonales y preindividuales, el se del acontecimiento puro en el que muere es como llueve (...) Por ello, no hay acontecimientos privados, y otros colectivos; como tampoco existe lo individual y lo universal, particularidades y generalidades. Todo es singular, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal. ¿Qué guerra no es un asunto privado? E inversamente, ¿qué herida no es de guerra, y venida de la sociedad entera? ¿Qué acontecimiento privado no tiene todas sus coordenadas, es decir, todas sus singularidades impersonales sociales?.⁶²⁵

De lo dicho se sigue que pensar el acontecimiento no es, desde luego, cosa fácil. Claro está que no somos los primeros en constatarlo. Zourabichvili ya señaló con acierto que pese a que el acontecimiento ocupa el centro de las preocupaciones actuales, la diversidad de pareceres al respecto todavía no ha dado lugar a una filosofía.⁶²⁶ También Iain MacKenzie se ha hecho eco de estas dificultades que considera, acertadamente, vinculadas a la profunda raigambre y las múltiples implicaciones que el concepto de acontecimiento presenta con respecto a toda la historia de la filosofía, resonando en preguntas tan acostumbradas como “¿cuál es la naturaleza del cambio?”, de modo que su dilucidación exhaustiva constituiría un ejercicio prácticamente inacabable.⁶²⁷ En cualquier caso, para hacerse una idea es preferible empezar por la lectura de aquellos textos que acotan la cuestión a alguna de las tematizaciones más relevantes de la tradición filosófica que hacerlo por las

⁶²⁵ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona, Paidós, 2005, p. 186.

⁶²⁶ François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 32.

⁶²⁷ «La idea de acontecimiento está tan intrincadamente entrelazada con algunas de las preguntas fundamentales e intemporales de la filosofía -"¿por qué suceden las cosas?", "¿Cuál es la naturaleza del cambio?" Y así sucesivamente- que cualquier intento de una indagación completa del papel desempeñado por el acontecimiento en filosofía equivaldría casi a una historia de la filosofía misma». Cfr. Iain MacKenzie, “What is a political event?”, *Journal Theory and Event* 11, no. 3 (2008). Las traducciones de este texto son mías.

aproximaciones más actuales: mejor comenzar, en suma, leyendo a Émile Bréhier que a Slavoj Žižek.⁶²⁸ Como venimos constatando, el arraigo meticuloso en la tradición filosófica es una de las indiscutibles virtudes del planteamiento de Deleuze.

Conviene ahora dejar de lado estas consideraciones propedéuticas, y por ello más generales, para retomar la argumentación en el punto donde la habíamos dejado en el bloque anterior. Proponíamos entonces abordar de nuevo la cuestión dilucidando la función que el acontecimiento desempeña en la filosofía deleuzeana posterior a *Diferencia y repetición*, puesto que según las declaraciones del propio autor se trata de la noción medular de su filosofía. En los siguientes apartados nos aplicaremos a ello, considerando las obras *Lógica del sentido*, *Mil mesetas* y, de manera sucinta, *El pliegue*.

2. El acontecimiento en *Lógica del sentido*.

Escrito paralelamente a *Diferencia y repetición* y publicado un año después, *Lógica del sentido* (1969) nos transporta al ámbito de la dialéctica en que desembocaba la “superación” de la profundidad estética que tenía lugar en el primer libro: tal es el estatuto de la superficie estoica del sentido en que acontece, nunca mejor dicho, la inversión o perversión del platonismo.⁶²⁹

En *Lógica del sentido*, Deleuze retomaba, pues, la dualidad estética/dialéctica que articulaba sin el concurso de la analítica el empirismo trascendental en *Diferencia y repetición*, a partir de la división estoica entre las mezclas de cuerpos, de un lado, y el sentido y los acontecimientos incorpóreos, del otro. Si acudimos al ejemplo del “cortar” que Deleuze toma de Bréhier,⁶³⁰ no nos será difícil refrescar los

⁶²⁸ El filósofo esloveno ha dedicado recientemente un libro a esta cuestión que, si bien es interesante, adolece de la dispersión habitual en sus últimos trabajos, desdibujándose el concepto en la sucesión de las referencias analizadas. A su término, el itinerario propuesto se asemeja más a una visita turística que a un viaje iniciático. Cfr. Slavoj Žižek, *Acontecimiento* [2014]. Madrid, Sexto Piso, 2014.

⁶²⁹ «Mi libro *Diferencia y repetición* aspiraba aún, pese a todo, a una especie de altura clásica e incluso a una profundidad arcaica. El esbozo de una teoría de la intensidad que yo presentaba en ese libro estaba marcado por una profundidad, ya fuera falsa o verdadera: la intensidad aparecía como algo que surge de las profundidades (...) En *Lógica del sentido* la novedad, para mí, consistía en aprender algo de las superficies. Las nociones eran las mismas (...) pero se reorganizaban siguiendo esta dimensión». Gilles Deleuze, "Nota a la edición italiana de *Logique du sens*" [1976], en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 74.

⁶³⁰ «Cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce el segundo no una propiedad nueva, sino un nuevo atributo, el de ser cortado, expresado siempre por un verbo, lo que quiere decir que no es un ser, sino una manera de ser... Esta manera de ser se encuentra en algún modo en el límite, en la superficie del ser y no puede cambiar la naturaleza de éste: no es, a decir verdad, ni activa ni

conocimientos que adquirimos respecto a esta obra en el bloque anterior, precisando a un tiempo los matices del concepto de acontecimiento que nos interesa destacar en este punto de la exposición. Se distinguen aquí, de un lado, las mezclas de cuerpos o la acción del cuerpo cortante que suscita una pasión en el cuerpo cortado y, del otro, el sentido-acontecimiento que se sigue de ellas en tanto que efecto incorporal, el “cortar” que más que una propiedad o un atributo esencial susceptible de modificar la naturaleza del cuerpo a que se le atribuye es un verbo o un acontecimiento que se le añade en superficie y, por ende, más que un ser en sentido estricto es una manera de ser o un extra-ser. Luego los estoicos no entendían el predicado como un juicio en el que una propiedad es atribuida a un sujeto, sino como el acontecimiento incorporal en cuanto que puro expresado por el verbo en la proposición predicativa. De ello se sigue el manierismo estoico tal y como lo hemos visto constituir subrepticamente el pluralismo del objeto que hay en juego en el empirismo trascendental: el mundo de la lógica o la dialéctica es un mundo de acontecimientos incorporales en inextricable trabazón que descarta cualquier sujeto de inherencia.

Conviene no pasar por alto que entre los cuerpos y las proposiciones que expresan el sentido hay una diferencia de naturaleza o heterogeneidad radical: son series divergentes cuya separación hay que observar de manera rigurosa para no caer en equívocos que restauren la indeseable trascendencia que caracterizó a buena parte de la tradición filosófica, que adivinaba una proposición en el cuerpo y un cuerpo en la proposición, invistiendo a las mezclas de cuerpos de sentido y refiriendo el sentido a las mezclas de cuerpos.⁶³¹ Se tiende así de manera inopinada un puente entre las palabras y las cosas que instaura, como sabemos, la correspondencia de derecho entre ambas en que consiste el sistema de la representación. Cuando el lenguaje habla en sentido estricto del mundo y el mundo remite en sentido estricto al lenguaje es

pasiva, ya que la pasividad supondría una naturaleza corporal que sufre una acción. Es pura y simplemente un resultado, un efecto que no puede clasificarse entre los seres... (Los estoicos distinguen) radicalmente, y nadie lo había hecho antes que ellos, dos planos de ser: por una parte el ser profundo y real, la fuerza; y por otra, el plano de los hechos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporales». Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* [1907]. París, J. Vrin, 1928, pp. 11-13. Hemos tomado la traducción de Miguel Morey, contenida en Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 31. En el bloque III, adujimos un ejemplo diferente para clarificar la naturaleza del atributo incorporal, el del griego y el bárbaro que escuchan una misma palabra referida a un objeto únicamente en la lengua del primero, que Bréhier toma de Sexto.

⁶³¹ Acerca de la naturaleza de las series heterogéneas y de la inspiración estructuralista a que obedece este planteamiento, cfr. “6ª serie. Sobre la serialización”, en *Ibid.*

siempre en virtud de un primer principio o un fundamento cuya trascendencia se contagia a la relación entre las palabras y las cosas, estableciendo de hecho el derecho de esa relación o imbricando unas y otras de acuerdo con la lógica del juicio de atribución.

Sucede, sin embargo, que esta divergencia entre las mezclas de cuerpos y las proposiciones lingüísticas con que Deleuze evita recaer en la representación tan cara a la filosofía tradicional, en las dos acepciones, torna problemática la producción o la génesis del sentido en el lenguaje. Esta dificultad sobrevenida no habría de extrañarnos en absoluto, pues si, en derecho, el lenguaje no habla de las cosas y las cosas no remiten al lenguaje, resulta inevitable preguntarse: ¿cómo es que se produce, de hecho, sentido en el lenguaje o cómo es que el lenguaje “funciona” en el mundo? Tal es, huelga decirlo, el problema que vertebra *Lógica del sentido* o la pregunta que el libro se afana en responder.

Es éste un problema que nos interesa considerar con cierto detalle en la medida en que su solución radica en el papel que juega el acontecimiento en esta nueva obra, cuestión por la que nos venimos interrogando. Y es que Deleuze como los estoicos, aunque animado también por una innegable inspiración estructuralista, postula un intermediario entre los cuerpos y las proposiciones lingüísticas, a saber: el sentido-acontecimiento incorporal.⁶³² No en balde, hay que habérselas aquí con una instancia de naturaleza intermedia o paradójica que comunica mediante una lógica necesariamente irracional algo que, en principio, no debería comunicar: las series heterogéneas o divergentes que son las palabras y las cosas. Puesto que se trata de una comunicación “contra-natura”, no puede sino tener lugar de acuerdo con una lógica igualmente antinatural, la cual habrá de obedecer a esa legalidad “libre” o “en estado naciente” que gobierna lo inesperado, aquello que por definición no podemos prever ni explicar mediante una reconstrucción retrospectiva de las causas. Ciertamente, se atisba aquí en el planteamiento de Deleuze, sumamente técnico, un guiño al significado usual de la voz “acontecimiento”, que designa a lo que ocurre inesperadamente y, por ende, de acuerdo con una lógica de la que no alcanzamos a dar razón.

⁶³² Cfr. Apartado sobre el manierismo estoico en el capítulo III.

En cualquier caso, el sentido-acontecimiento es, a un tiempo, lo puro expresado en la proposición y el atributo de los estados de cosas, instancia bifronte de naturaleza intermedia o paradójica que comunica los cuerpos y el lenguaje porque pertenece a ambos reinos, no perteneciendo en rigor a ninguno. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas a propósito de lo dicho:

De modo inseparable, el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Tiene una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que *lo* expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas. En este aliquid, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias. Es "acontecimiento" en este sentido: la condición de no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo. El acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en relación esencial con el lenguaje; pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas.⁶³³

Luego el sentido-acontecimiento hace aquí las veces de una especie de bisagra que articula en su heterogeneidad las palabras y las cosas, y ello puesto que se trata a un tiempo de un efecto inmanente de los cuerpos y de un puro expresado en la proposición igualmente inmanente al lenguaje, doble afuera de ambos fenómenos que, como todo verdadero afuera, se distingue de lo exterior en la justa medida en que es interno o inmanente. Si consideramos con fines ilustrativos otro de los ejemplos paradigmáticos que analiza Deleuze, el del acontecimiento "verdear" de las hojas del árbol, constataremos que difiere a todas luces tanto de la propiedad o esencia "verde" que se le atribuye en la proposición lingüística como de los elementos materiales cuya mezcla o contracción da lugar a la cualidad sensible en el árbol; del mismo modo como vimos que la tercera síntesis del tiempo, propiamente dialéctica, difería tanto de la síntesis estética del hábito como de la síntesis analítica que profundizaba la pretensión de la anterior hacia una cualidad originaria o esencia, no siendo más que un efecto incorpóreo de la primera vinculado también a la segunda (resexualización).⁶³⁴

⁶³³ *Ibid.*, p. 50. He corregido levemente la traducción, en cursiva.

⁶³⁴ Recurriendo a Husserl, Deleuze distingue la cualidad sensible "verde" del noema o atributo "verdear" en tanto que acontecimiento puro constitutivo del pluralismo del objeto a nivel dialéctico:

Por una parte, pues, siendo efecto incorporal de las mezclas de cuerpos, el sentido-acontecimiento se distingue, sin embargo, de ellos como un afuera irreductible que los “sobrevuela” en la superficie (extra-ser). Es gracias al descubrimiento de la casi-causa incorporal, que determinará la novedad del planteamiento estoico y su neta superioridad frente al epicúreo, que el sentido-acontecimiento no se reduce a los cuerpos de los que es efecto inmanente: es condición *sine qua non* de la distinción entre las causas corporales y sus efectos incorporales que los segundos devengan autónomos con respecto a las primeras, pues, de lo contrario, quedarían subsumidos en ellas, no distinguiéndose en absoluto.⁶³⁵ El producto deviene entonces productivo y se arroga una causalidad autónoma, cuyo ámbito de acción es la superficie del sentido: los acontecimientos incorporales pueden actuar unos sobre otros, de acuerdo con esta nueva causalidad descubierta en la superficie de los cuerpos. A este respecto, es especialmente elocuente el ejemplo aducido por Crisipo en una de sus célebres paradojas, donde afirmaba la imposibilidad de que alguien se quedase calvo a fuerza de arrancarse, poco a poco, todos los pelos de la cabeza, habida cuenta de que no se puede pasar de los cuerpos a los atributos incorporales o al sentido-acontecimiento: “quedarse calvo” es, por ende, un atributo lógico o un acontecimiento, y no el mero resultado de una mezcla de cuerpos.⁶³⁶ Menos cómico, aunque igualmente ilustrativo, es el ejemplo de la batalla

«Del verde como color sensible o cualidad, distinguimos el “verdear” como color noemático o atributo. El árbol verdea (...) ¿Qué es el noema sino un acontecimiento puro, el acontecimiento árbol (...)? Y lo que se denomina apariencia, ¿qué es sino un efecto de superficie? Entre los noemas de un mismo objeto, o incluso de objetos diferentes, se elaboran lazos complejos, análogos a los que la dialéctica estoica establece entre los acontecimientos». A continuación, retoma esta contraposición estableciendo a su vez la distinción entre el noema “verdear” y la proposición lingüística que lo expresa: «Verde designa una cualidad, una mezcla de cosas, una mezcla de árbol y de aire donde la clorofila coexiste con todas las partes de la hoja. Verdear, por el contrario, no es una cualidad en la cosa, sino un atributo que se dice de la cosa, y que no existe fuera de la proposición que la expresa al designar la cosa». *Ibid.*, p. 49.

⁶³⁵ «El sentido es efecto de las causas corporales y de sus mezclas. Hasta el punto de que siempre corre el riesgo de ser atrapado por su causa. Sólo se salva, sólo afirma su irreductibilidad en la medida en que la relación causal comprende la heterogeneidad de la causa y del efecto: relación de las causas entre sí y relación de los efectos entre sí. Es decir, que el sentido incorporal, como resultado de las acciones y pasiones del cuerpo, sólo puede preservar su diferencia con la causa corporal en la medida en que se vincula en superficie con una casi-causa, a su vez incorporal. Esto es lo que los estoicos vieron tan bien: el acontecimiento está sometido a una doble causalidad, que remite, de una parte a las mezclas de los cuerpos que son su causa, y, de otra, a otros acontecimientos que son su casi-causa». *Ibid.*, p. 126.

⁶³⁶ A Crisipo le debemos, entiende Deleuze, la destitución de la profundidad en provecho de la superficie que tiene lugar en la paradoja, de modo que podríamos considerarlo en este sentido como un precursor de Carroll: «Quizá los estoicos utilizan la paradoja de un modo completamente nuevo: a la vez como instrumento de análisis del lenguaje y como medio de síntesis para los acontecimientos (...) El acontecimiento es coextensivo al devenir, y el devenir mismo, coextensivo al lenguaje (...) Todo ocurre en la frontera entre las cosas y las proposiciones. Crisipo enseña: "si dices algo, esto pasa por la boca; dices un carro, luego un carro pasa por tu boca" (...) la paradoja aparece como destitución de la

que suministra Deleuze: ¿a partir de qué número de combatientes o de qué intensidad de las hostilidades se puede decir que “hay” batalla, tomando buena nota del conocido proverbio de acuerdo con el cual una sola golondrina no hace verano? Luego como afirmaba Péguy en un pasaje que Deleuze cita a propósito de la naturaleza problemática del acontecimiento tanto en *Diferencia y repetición* como en *Lógica del sentido*, hay “puntos críticos” del acontecimiento, análogos a los puntos físicos de fusión de un metal o de ebullición de un líquido, que determinan que nos quedemos calvos, que hay batalla o incluso que el guerrero muera en ella allende todas las mezclas corporales complicadas en tales procesos (¿había muerto el Cid a ojos de sus enemigos cuando, atado al caballo su cuerpo sin vida, ganó la última de sus batallas?).⁶³⁷

Por otra parte, como evidencia la serie “De la proposición”, el sentido-acontecimiento tampoco es reducible al lenguaje porque vuelve inevitablemente del lado de los cuerpos a los que se atribuye en tanto que puro expresado, constituyendo también un afuera en el interior del lenguaje (insistencia) que se resiste a toda tentativa de ser replegado en alguna de las dimensiones de la proposición. Así pues, en la susodicha serie Deleuze muestra tanto la imposibilidad de fundamentar la proposición en alguna de sus tres dimensiones como la de replegar, en rigor, la cuarta dimensión de la proposición, el sentido, en la significación, la manifestación o la designación. En todos los casos, se identifica el fundamento de la proposición con la posibilidad para la misma de ser verdadera, con lo que el valor lógico o la definición de la verdad varía inevitablemente, como vamos a ver, de unas tentativas de fundamentación a otras.

En primer lugar, la designación se define como la relación de la proposición con un estado de cosas exterior, operando mediante la asociación de las palabras con imágenes que representan el mismo. Desde el punto de vista lógico, tiene, pues, por elemento lo verdadero y lo falso, determinados, respectivamente, por la designación

profundidad, exposición de los acontecimientos en la superficie, despliegue del lenguaje a lo largo de ese límite. El humor es ese arte de la superficie, contra la vieja ironía, arte de las profundidades o de las alturas». Y ello hasta el punto de que nuestro autor llegará a hablar de un “efecto Crisipo o efecto Carroll” a propósito de la producción del sentido en el lenguaje por parte del elemento paradójico (= x) que recorre, palabra o cosa, cada una de las series divergentes. *Ibid.*, pp. 34-35, 102. Sobre la vida del filósofo estoico, de interés para estas consideraciones, cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres* [siglo III, traducida al latín en 1431]. Madrid, Alianza Editorial, 2007.

⁶³⁷ Sobre la paradoja de quedarse calvo y los “puntos críticos” referidos al acontecimiento, cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 111.

cumplida o incumplida.⁶³⁸ En segundo lugar, la manifestación es la relación de la proposición con el sujeto que se expresa en ella, consistiendo en el enunciado de los deseos y las creencias correspondientes. Siendo inferencias causales, ambos se encuentran referidos al mundo: el deseo es la causalidad interna de una imagen con respecto a un determinado estado de cosas, la creencia es la expectativa de un estado de cosas. De ello no se sigue, sin embargo, que la manifestación se funde en la designación, antes bien al contrario: la manifestación sirve de principio a toda designación posible, como se evidenciaba en el análisis cartesiano del pedazo de cera que tomamos a modo de escena originaria del reconocimiento, donde el yo manifiesto en el cogito sirve de cimiento a la designación. El valor lógico de la manifestación no es, por ende, lo verdadero y lo falso, sino su versión subjetiva: la veracidad y el engaño. En tercer lugar, la significación es la relación de las palabras complicadas en la proposición con conceptos universales o generales y, asimismo, de la sintaxis correspondiente con implicaciones conceptuales. De acuerdo con la paradoja de Carroll, los elementos de la proposición remiten, indefinidamente, la implicación de conceptos que significan a otras proposiciones que le sirven de premisa: luego en la significación la proposición juega el papel de elemento de una demostración, consecuencia o premisa (la ascensión hacia una primera premisa que se sigue de este planteamiento podría explicar, asimismo, la asimilación de la significación con Dios que realiza nuestro autor; menos evidente quizá que la de la designación con el mundo y la de la manifestación con el Yo).⁶³⁹ El valor lógico de la significación no es, pues, la verdad, dado el carácter hipotético de las implicaciones, sino la condición de la verdad.⁶⁴⁰

⁶³⁸ Como vimos en el bloque anterior, ya en *Diferencia y repetición*, el 6º postulado de la imagen dogmática del pensamiento abordaba precisamente el privilegio de establecer lo verdadero y lo falso que se le otorgaba aquí, interesadamente, a la designación en tanto que forma lógica del reconocimiento; concluyendo que este planteamiento resultaba tanto más falaz cuanto que hacía de la condición de lo verdadero y lo falso un mero condicionamiento extrínseco, condición de la experiencia posible que permanece como tal finalmente indiferente a lo condicionado, debiendo profundizarse, en aras de obtener una condición de lo verdadero y lo falso que realmente transforme la relación entre ambos, hacia un condicionante interno o inmanente y, por ello, genético y diferencial que sea condición de la experiencia real: el sentido. Esto nos daba ya algunas pistas sobre la irreductibilidad del sentido a la designación por la que nos interesamos ahora.

⁶³⁹ El siguiente fragmento pone de manifiesto la identificación de las tres dimensiones de la proposición con las tres instancias a que aludimos; constitutivas, por cierto, de los “focos problemáticos de unidad” o las tres posibles fundamentaciones abstractas que Kant distinguiera a propósito de la metafísica: «(...) Orden del habla en que las significaciones permanecen naturalmente implícitas. Sólo ahí el yo [*manifestación*] es primero respecto a los conceptos: respecto al mundo [*designación*] y a Dios [*significación*]». *Ibid.*, p. 42. Las anotaciones entre corchetes son mías.

⁶⁴⁰ Acerca de esta exposición, cfr. *Ibid.*, pp. 39-42.

Definidas una a una las tres dimensiones de la proposición, es posible ahora plantear la cuestión de su prevalencia. De entrada, hemos visto que la manifestación parecía fundar la designación, prioridad que podría extenderse a la significación en la medida en que las significaciones «permanecen sobreentendidas por el Yo, que se presenta como dotado de una significación inmediatamente comprendida, idéntica a su propia manifestación».⁶⁴¹ Luego de acuerdo con una primera aproximación, la designación y la significación parecen fundamentarse en la manifestación en el orden del habla, que es aquél donde las significaciones permanecen naturalmente implícitas en el Yo manifiesto en la proposición. La jerarquía se altera, sin embargo, si nos trasladamos al orden de la lengua, en el que la proposición aparece prendida en una demostración ora como premisa ora como conclusión y, por ende, significando conceptos antes bien que manifestando un sujeto o designando un estado de cosas. Luego en una segunda aproximación, la significación parece fundamentar tanto a la manifestación como a la designación en el orden de la lengua. Y, sin embargo, el primado de la significación con respecto a las otras dos dimensiones de la proposición tampoco tiene la última palabra, habida cuenta de que, cuando consideramos una proposición como premisa de otra, dejamos de lado sus propias premisas para hacerla objeto de una aserción, remitiéndola, por ende, a la designación de un estado de cosas.⁶⁴²

En la búsqueda de una dimensión de la proposición que fundamente a las otras dos nos sale al paso el círculo, una vez más: giramos describiendo círculos en el interior del lenguaje. Se plantea entonces una cuestión antigua en la historia de la filosofía: la de si es pertinente añadir una cuarta dimensión a la proposición que haga las veces de fundamento, la del sentido, imperceptible desde la experiencia en virtud de su rigurosa interioridad con respecto al lenguaje, lo que hace de él «una cuestión de derecho, y no solamente de hecho».⁶⁴³ Si bien no hace falta precisar, claro está, de qué lado de esta polémica se encuentra Deleuze, sí que conviene pasar a considerar, al fin, la cuestión por la que nos venimos interrogando: ¿es el sentido reducible a alguna de las otras tres dimensiones de la proposición y, por ende, al lenguaje? Como ya vimos cuando consideramos el 6º postulado de la imagen dogmática, el sentido no ha

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 42. Descartes establecía, asimismo, esta prioridad cuando oponía, como vimos, los presupuestos implícitos o naturales del cogito a los presupuestos explícitos o filosóficos de “animal racional” como definiciones del hombre.

⁶⁴² Sobre esta exposición, cfr. *Ibid.*, pp. 42-44.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 44.

de ser identificado con la designación puesto que no puede constituir lo que hace verdadera o falsa a una proposición (pues las proposiciones falsas tienen también sentido), de modo que la designación supone ya el sentido. Otro tanto sucede cuando tratamos de reducirlo a la manifestación, pues las creencias y deseos del Yo manifestado en la proposición se fundaban, lo hemos visto, en las implicaciones conceptuales de la significación de las que depende la propia identidad de ese Yo. Finalmente, la significación también defraudará las expectativas que se hayan depositado en ella, pues reinicia el círculo al remitir a la designación, llevándonos nuevamente al punto de partida. Así las cosas, podemos concluir que permanecemos describiendo círculos en el interior del lenguaje y, sin embargo, tal interioridad, la del sentido, no es reducible en derecho al lenguaje por cuanto que se resiste a toda tentativa de repliegue en las otras dimensiones de la proposición: el sentido-acontecimiento insiste, pues, en el interior del lenguaje, pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas; afuera interior de las proposiciones lingüísticas cuyo estatuto es el de la insistencia que nos devuelve del lado de las cosas toda vez que les es inevitablemente atribuido.

De la dilucidación de la razón “profunda” por la que, allende las consideraciones anteriores, la significación fracasa a la hora de subsumir el sentido-acontecimiento incorporal Deleuze extraerá, negativamente, la naturaleza que habrá de convenir al mismo. A este respecto, entiende que, al definir la significación como condición de verdad, le estamos atribuyendo ya caracteres que pertenecen antes bien al sentido. Sucede entonces que situamos a la significación por encima de lo verdadero y lo falso, pues es obligado que la proposición falsa tenga un sentido o una significación, y, sin embargo, definimos al tiempo la condición en que consiste como la posibilidad que tiene la proposición de ser verdadera. Tal operación no puede por menos de resultarnos tristemente familiar, pues es el calco de lo trascendental de las formas de lo empírico en que incurre el fundamento toda vez que es entendido como principio lógico-abstracto y, por ende, trascendente de la experiencia posible: ambigüedad consustancial al fundamento que nos hace girar en círculos.⁶⁴⁴ De nuevo,

⁶⁴⁴ «Extraño trámite que consiste en elevarse de lo condicionado a la condición para concebir la condición como simple posibilidad de lo condicionado (...) nos elevamos a un fundamento, pero lo fundado sigue siendo lo que era, independientemente de la operación que lo funda, no afectado por ella: así la designación sigue siendo exterior al orden que la condiciona [*la significación, se entiende*], lo verdadero y lo falso permanecen indiferentes al principio que no determina la posibilidad del uno si no es dejándolo subsistir en su antigua relación con el otro. Hasta el punto de que perpetuamente nos

pues, la exigencia post-kantiana de un principio inmanente de la experiencia real que no recaiga, como tal, en la inanidad del fundamento abstracto que calca el derecho de la condición (condición de verdad en que consiste la significación) del hecho de lo condicionado (hecho de ser verdadero o falso determinado por la designación); dejando lo condicionado finalmente indiferente a la acción de aquello que lo condiciona, como lo están al cabo lo verdadero y lo falso complicados en la designación con respecto a una condición de verdad de la significación que no cambia en nada la relación anterior entre ambos. Se remite así el derecho del fundamento al hecho que, supuestamente, funda... Y vuelta a empezar.

Pero fundar es, bien al contrario, metamorfosear. Para sustraer al círculo la condición de verdad es preciso, por ende, dotarla de un elemento propio, un incondicionado que difiera a todas luces de la forma de lo condicionado, erigiéndose en principio inmanente y, por ello, genético y diferencial de la experiencia real que, como tal, asegure la génesis de las tres restantes dimensiones de la proposición: «entonces, la condición de verdad se definiría no ya como forma de posibilidad conceptual, sino como materia o estrato ideal, es decir, no ya como significación, sino como sentido».⁶⁴⁵ El sentido es, pues, “algo” (*aliquid*) a la vez extra-ser en la superficie exterior de los cuerpos e insistencia en el interior del lenguaje, o afuera común a los cuerpos y al lenguaje, que da razón de la génesis de las dimensiones usuales de la proposición sin salir del lenguaje, pero sin reducirse tampoco a él bajo ningún aspecto. Afuera interior del lenguaje que se corresponde, huelga decirlo, con el objeto límite a que conduce su uso trascendente en cuanto facultad: no lo inefable, sino lo que no puede ser más que dicho o lo puro expresado, aquellas visiones y audiciones no lingüísticas pero que sólo el lenguaje hace posibles, referidas a propósito de la creación de sintaxis en que consiste el estilo literario en el prólogo de *Crítica y clínica*.⁶⁴⁶

remitimos de lo condicionado a la condición, pero también de la condición a lo condicionado». *Ibid.*, p. 46.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁴⁶ El siguiente fragmento es elocuente a propósito de, por una parte, la lógica “acontecimental” o de redistribución de las potencias a nivel del sin fondo diferencial que hay en juego en la creación del estilo y, por otra, de la continuidad que existe entre estas consideraciones acerca del afuera del lenguaje y las de *Lógica del sentido*, manifiesta como está en la alusión al “horadar” que recuerda inevitablemente a la de hender el círculo de la proposición para descubrir el sentido: «El escritor, como dice Proust, inventa dentro de la lengua una lengua nueva (...) cuando dentro de la lengua se crea otra lengua, el lenguaje en su totalidad tiende hacia un límite “asintáctico”, “agramatical” o que comunica con su propio exterior. El límite no está fuera del lenguaje, sino que es su afuera: se compone de visiones y de audiciones no lingüísticas, pero que sólo el lenguaje hace posibles (...) Beckett hablaba

Cuarta dimensión de la proposición, el sentido ha de ser inferido indirectamente de la circularidad a que abocan las dimensiones ordinarias de la misma: no en balde, Deleuze afirma que la lógica del sentido está enteramente inspirada por el empirismo superior o trascendental. A fin de hallarlo es preciso, pues, hender el círculo o desplegarlo... Pero desplegar el círculo es, como sabemos, desfundamentar o hacer de él una línea recta, un “fundamento” inmanente: Aión que constituía la superficie en la tercera síntesis del tiempo, propiamente dialéctica o de pensamiento puro.

Ahora bien, para dilucidar de manera conveniente la naturaleza del sentido-acontecimiento incorpóral será necesario, finalmente, progresar de esa suerte de teología negativa, que nos ha permitido inferir las características de la cuarta dimensión de la proposición a partir de las carencias de las tres restantes, hacia una aproximación predominantemente positiva. Para ello, habremos de localizar alguno de esos “objetos límites” del lenguaje que son “lo puro expresado” en la justa medida en que no pueden ser más que dichos. ¿Cómo reconocerlos? A poco que volvamos sobre los pasos de nuestra argumentación, el criterio resultará diáfano: se tratará de palabras que escapen por derecho a las dimensiones ordinarias de la proposición, no pudiendo ser objeto de designación, manifestación o significación. Constituyen buenos ejemplos las palabras valija de Carroll o los objetos imposibles de Meinong, a quien Deleuze considera el tercer gran descubridor del sentido en la historia de la filosofía, tras el estoicismo y la escuela de Okham.

No en vano, la 5ª serie de *Lógica del sentido* está dedicada al estudio de las principales paradojas suscitadas por el mismo, la cuarta de las cuales concierne a los objetos imposibles y es llamada “paradoja de Meinong”. Sean, por ejemplo, el “círculo cuadrado” o la “montaña sin valle”: no siendo susceptibles de designación, manifestación o significación, no podemos por menos de reconocer que no por ello dejan de tener sentido, habida cuenta de que pese a todo es ciertamente posible hablar de ellos. La paradoja consiste, pues, en que las proposiciones que enuncian objetos imposibles o contradictorios presentan a todas luces un sentido pese a no ser, en cambio, susceptibles de designación, manifestación o significación. De ello se sigue, asimismo, que no hemos de confundir el absurdo con el sinsentido, puesto que el

de “horadar agujeros” en el lenguaje para ver u oír “lo que se oculta detrás”». Gilles Deleuze, *Crítica y clínica* [1993]. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 9.

sinsentido de este tipo de proposiciones no las aboca, sin embargo, al absurdo: se siente aquí la inspiración estructuralista que anima el planteamiento de nuestro autor, pues es obligado preservar el sinsentido de la caída en el absurdo si se quiere hacer de él, como veremos, la instancia productora del sentido.

Siguiendo a Meinong, Deleuze hablará de estos objetos imposibles como de «objetos “sin patria”, en el exterior del ser (...) puros acontecimientos ideales inefectuales en un estado de cosas».⁶⁴⁷ Luego si cabe distinguir a nivel ontológico, de un lado, el ser de lo real o de lo efectuado que es materia de la designación y, del otro, el ser de lo posible o de lo efectuable que es forma de la significación; no es menos cierta la “ex-istencia” de un extra-ser que define un mínimo común a lo real, lo posible y lo imposible. En cualquier caso, la clave de los objetos imposibles, que son a la vez extra-ser en la superficie de los cuerpos e insistencia en el interior de la proposición, es la de sustraerse al principio lógico de no contradicción o a la disyunción exclusiva en provecho de una lógica distinta, a saber: la lógica necesariamente irracional de la síntesis disyuntiva o la disyunción incluida, operación propia a la univocidad del ser que gobierna el devenir real, pertenece al acontecimiento y no nos es dada sino en el lenguaje. Los objetos imposibles o contradictorios son, por ende, síntesis de imposibles o disyunciones incluidas.⁶⁴⁸

Si el acontecimiento es en rigor puramente ideal, como hemos visto antes, difiriendo por naturaleza de su efectuación espacio-temporal como de una dimensión donde no se lo aprehende sino desvirtuado o menoscabado, es precisamente a causa de esta naturaleza paradójica o contradictoria que le conviene en sentido estricto, la cual lo hace caer del lado del sinsentido: en la medida en que no se somete al principio de no contradicción que rige lo real y lo posible, lo imposible está condenado a la pura idealidad, no pudiendo ser objeto de efectuación. Ahora bien, no hemos de identificar -conviene hacer hincapié en este punto- el sinsentido con el absurdo: el sinsentido es, antes bien, en la filosofía deleuzeana aquello que produce o efectúa el sentido en lo real (designación, manifestación) y lo posible (significación). Objeto límite del lenguaje y el sentido, el sinsentido es un puro expresado que no tiene más que sentido.

⁶⁴⁷ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 64.

⁶⁴⁸ «Si distinguimos dos clases de seres, el ser de lo real como materia de las designaciones, y el ser de lo posible como forma de las significaciones, debemos añadir todavía este extra-ser que define un mínimo común a lo real y a lo posible y a lo imposible. Porque el principio de contradicción se aplica a lo posible y a lo real, pero no a lo imposible: los imposibles son extraexistentes reducidos a este mínimo, y como tales insisten en la proposición». *Ibid.*, pp. 64-65.

Este nuevo papel que juega aquí el sentido-acontecimiento, lejos de contraponerse al que desempeñaba en *Diferencia y repetición*, se sigue de él, complementándolo, pues la naturaleza paradójica que hace del acontecimiento puro un sinsentido productor de sentido proviene del ámbito de lo preindividual o lo virtual donde operaba la redistribución de las potencias o capacidades de los individuos (singularidades preindividuales o diferencias individuantes) que altera tácita e irremediabilmente los estados de cosas físicos, los procesos mentales y las significaciones; llevándonos una vez más a preguntarnos: “¿qué ha pasado?”. Todo se redistribuye así de otro modo a nivel del plano del ser unívoco, único Acontecimiento donde todos los demás acontecimientos comunican o «expresión en el sinsentido de todos los sentidos en uno», cuya lógica irracional, que es la del devenir mismo, sintetiza o hace coexistir lo imposible a nivel actual en el sin fondo diferencial o virtual (por ejemplo, “ser circular” y “ser cuadrado”); comunicando también, por ende, las series heterogéneas o divergentes en naturaleza que son los cuerpos y las proposiciones.⁶⁴⁹

Luego el sin fondo diferencial que en *Diferencia y repetición* constituía el plano del ser unívoco mediante el que Deleuze sustraía la realidad a toda “estructura” ontológica o a toda repartición de derecho y, por ello, al sistema de la representación, constituye además en *Lógica del sentido* el Acontecimiento donde todos los acontecimientos comunican por síntesis disyuntiva o disyunción incluida, sinsentido que es causa estructural del sentido en la medida en que hace comunicar las series heterogéneas de los cuerpos y las proposiciones a nivel del afuera común a ambas que en definitiva es.⁶⁵⁰ Se opone aquí, en suma, esa lógica irracional o imposible de la

⁶⁴⁹ Sumamente importante, el siguiente fragmento no deja lugar a dudas a propósito de lo dicho: «La univocidad significa que es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice: lo atribuible a todos los cuerpos y estados de cosas y lo expresable a todas las proposiciones. La univocidad significa la identidad del atributo noemático y de lo expresado lingüístico: acontecimiento y sentido (...) puro decir y puro acontecimiento, la univocidad pone en contacto la superficie interior del lenguaje (insistencia) con la superficie exterior del ser (extra-ser). El ser unívoco insiste en el lenguaje y sobreviene a las cosas; mide la relación interior del lenguaje con la relación exterior del ser. Ni activo ni pasivo, el ser unívoco es neutro. Es él mismo extra-ser, es decir, este mínimo de ser común a lo real, lo posible y lo imposible. Posición en el vacío de todos los acontecimientos en uno, expresión en el sinsentido de todos los sentidos en uno, el ser unívoco es la pura forma del Aion, la forma de la exterioridad que relaciona las cosas y las proposiciones. En una palabra, la univocidad del ser tiene tres determinaciones: un solo acontecimiento para todos; un solo y mismo aliquid para lo que pasa y se dice; un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real». *Ibid.*, p. 216.

⁶⁵⁰ Cabría apostillar que este planteamiento es profundamente bergsonianiano, en la medida en que reúne en un monismo virtual el dualismo de dos instancias que actualmente difieren en naturaleza,

síntesis disyuntiva, que sintetizando lo imposible sustrae el ser a las reparticiones “fijas” y pone en relación las series heterogéneas, a la lógica de la disyunción exclusiva de la que se siguen las diferencias de naturaleza que rigen lo real y lo posible. No era otra la lógica del juicio de atribución, que es siempre un juicio de Dios, de la que se seguían la distribución sedentaria y la jerarquía trascendente características de las filosofías representativas. De ahí que hayamos afirmado a un tiempo que la síntesis disyuntiva, de un lado, es la operación propia del ser unívoco y la lógica irracional del devenir real y, del otro, pertenece al acontecimiento virtual y sólo nos es dada en el lenguaje: a nosotros, los individuos constituidos cuyas vidas transcurren sin remedio en el reino de lo actual (lo real o efectuado y lo posible o efectuable).

Es, pues, la redistribución incesante de las potencias que el acontecimiento suscita en el plano del ser unívoco lo que produce la circulación del elemento paradójico que comunica las series divergentes (“objeto = x” en el ámbito de los cuerpos y “palabra = x” en el de las proposiciones), produciéndose el sentido como efecto del sinsentido. De lo dicho se sigue que el acontecimiento es, primero, redistribución de las potencias a nivel del sin fondo diferencial y, luego, instancia paradójica que recorre ambas series divergentes en superficie, comunicándolas.

Huelga decir que Deleuze se atiene aquí al esquema estructuralista de la producción del sentido que, alineándose aun sin saberlo con Carroll y los estoicos, oponía el sinsentido al absurdo o a la ausencia de sentido, en la justa medida en que hacía del sinsentido la causa estructural del sentido. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas a propósito de lo expuesto:

El estructuralismo, consciente o no, celebra unos reencuentros con una inspiración estoica y carrolliana. La estructura es verdaderamente una máquina de producir sentido incorporal (...) Y cuando el estructuralismo muestra (...) que el sentido es producido por el sinsentido y su perpetuo desplazamiento, y que nace de la posición respectiva de elementos que en sí mismos no son significantes, no hay que ver en ello en cambio ningún parecido con lo que se llamó filosofía del absurdo: Lewis Carroll sí; Camus, no. Porque, para la filosofía del absurdo, el sinsentido es lo que se opone al sentido en una relación simple con él; hasta el punto de que el absurdo se define

haciéndolas comunicar sin comunicación real, sino virtual, en un afuera que es común a ambas: cfr. nota número 566.

siempre por (...) una carencia de sentido (...) Por el contrario, desde el punto de vista de la estructura (...) el sinsentido es lo que no tiene sentido, y a la vez lo que, como tal, se opone a la ausencia de sentido efectuando la donación de sentido.⁶⁵¹

No en balde, Deleuze se hacía eco en un conocido artículo datado en 1972 (“¿Cómo reconocer el estructuralismo?”) de las principales características que permitían identificar el estructuralismo en los diversos autores que lo cultivan, arrojando nuevas luces sobre el modo como, por su parte, entiende y asume esta metodología. No obstante, siguiendo las atinadas consideraciones que nuestro autor realizaba ya en *Lógica del sentido*, es posible resumir los 7 criterios que establece ahí a propósito del estructuralismo en tres condiciones que repasaremos una a una. En ambas exposiciones resulta posible reconocer, sin demasiada dificultad, la caracterización en la filosofía deleuzeana del sentido-acontecimiento como instancia de naturaleza intermedia o paradójica que, perteneciendo en rigor al sinsentido, produce el sentido en el lenguaje al comunicar las series heterogéneas.

De acuerdo con la primera condición, el estructuralismo complica dos series heterogéneas, de las cuales una ha de ser determinada como significante y la otra como significada. Asimismo, la segunda condición establece que cada una de las series debe estar compuesta por términos asignificantes que no se constituyen sino por las relaciones diferenciales que ambas series mantienen entre sí en la estructura.⁶⁵² Finalmente, de acuerdo con la tercera condición, las series heterogéneas han de converger o comunicar a través de un elemento paradójico que actúa como su “diferenciante”.⁶⁵³

Si atendemos ahora brevemente a la tercera condición, advertiremos que, ya desde Lévi-Strauss, el estructuralismo ponía en juego un elemento de naturaleza paradójica (“significante flotante”) cuyo cometido era recorrer las series divergentes, haciéndolas comunicar al tiempo que preservaba, sin embargo, su heterogeneidad. A juicio de Deleuze, la naturaleza de tal elemento había de ser “eminente simbólica”, en la medida en que circula incesantemente entre las dos series, siendo

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁵² «Los términos de cada serie son inseparables en sí mismos de los deslizamientos o desplazamientos que sufren relativamente a los términos de la otra serie; son, por tanto, inseparables de la variación de las relaciones diferenciales». Gilles Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” [1972], en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* [2002]. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 239.

⁶⁵³ Acerca de estas tres condiciones mínimas de una estructura, cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 81-82.

inmanente a ambas a condición de no pertenecer en rigor a ninguna.⁶⁵⁴ Este elemento, que como el concepto lacaniano de falo falta permanentemente a su lugar testimoniando del sin fondo diferencial a que abocaba la ambigüedad del fundamento, es rebautizado por Deleuze con el nombre de “casilla vacía” y asimilado al sinsentido cuya circulación produce el sentido en las series divergentes (no sin hacer, por cierto, alusión explícita a las palabras-valija de Carroll). De lo dicho se sigue, en suma, que Deleuze reviste el sentido-acontecimiento con los principales caracteres de esa “casilla vacía” que ponía en juego el estructuralismo, como cabe deducir del hecho de que le atribuya, asimismo, un “doble rostro” vuelto tanto hacia las palabras como hacia las cosas. Luego:

El sinsentido no es ausencia (...) sino, al contrario, exceso de sentido, aquello que dota de sentido al significado y al significante. El sentido aparece aquí como efecto de funcionamiento de la estructura, como lo que anima las series que la componen (...) Eficacia de esa casilla vacía de doble rostro, al mismo tiempo palabra y objeto.⁶⁵⁵

El estructuralismo presenta, en consecuencia, el sentido como un producto o un efecto del sinsentido, que, siendo interior o inmanente a la estructura, resulta irreductible a una esencia simple.⁶⁵⁶ La esencia es así destituida en provecho del sentido-acontecimiento, como en el estoicismo, y el héroe estructuralista no es Dios ni el Hombre, sino el “se” impersonal de las singularidades preindividuales que pueblan el sin fondo, de cuyas relaciones diferenciales complejas se siguen el funcionamiento

⁶⁵⁴ «Se diría que la estructura implica un objeto o un elemento totalmente paradójico (...) es eminentemente simbólico (...) porque no pertenece a ninguna serie en concreto (...) parece ser de una naturaleza distinta (...) Las dos series de una estructura siempre son divergentes (...), pero este objeto singular es el punto de convergencia de las series divergentes en cuanto tales. Es “eminentemente” simbólico, pero justamente porque es inmanente a las dos series a la vez. ¿Cómo llamarlo si no Objeto = x, objeto de adivinanza o gran Móvil? (...) Como si toda estructura se definiese por la asignación de un objeto = x que no deja de recorrer las series». Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, cit., p. 240.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 243. En la misma página: «Es el sinsentido (...) quien produce el sentido en cada serie y de una serie a otra, y quien no cesa de desfasarlas. Es la palabra = x en la medida en que designa el objeto = x, el objeto problemático».

⁶⁵⁶ «Como regla general, lo real, lo imaginario [*es decir, lo real y lo posible como ámbito del sentido*] y sus relaciones son engendrados, siempre secundariamente, por el funcionamiento de la estructura [*sinsentido*] (...) Por ello, los accidentes de los que acabamos de hablar no afectan a la estructura desde fuera (...) Se trata de una tendencia inmanente. Se trata de acontecimientos ideales que forman parte de la propia estructura, y que afectan simbólicamente a la casilla vacía o al sujeto. Los llamamos accidentes sólo para mejor subrayar, no su carácter contingente o exterior, sino ese tipo especial de acontecimiento interior a una estructura que nunca se reduce a una esencia simple». *Ibid.*, p. 248. Las anotaciones entre corchetes son mías.

de la estructura y, por ende, la producción del sentido a partir del sinsentido.⁶⁵⁷ No en vano, Deleuze puede afirmar a un tiempo que «el sentido es el descubrimiento propio de la filosofía trascendental y viene a reemplazar a las viejas esencias metafísicas» y que «el estructuralismo es inseparable de una nueva filosofía trascendental».⁶⁵⁸ Si lo propio de la “revolución copernicana” acometida por la filosofía trascendental kantiana era, como sabemos, poner el pensamiento en relación con la tierra o tender un plano inmanente al sin fondo,⁶⁵⁹ habremos de concluir que Deleuze entiende que es el estructuralismo quien, retomando el viejo proyecto estoico, lleva a buen puerto en nuestros días la loable tentativa emprendida ya por Kant de relacionar el pensamiento con un “fundamento” inmanente: la superficie metafísica del sentido hace las veces de nuevo campo trascendental (campo trascendental desubjetivado cuyo estatuto es el de lo problemático).

Cabe, por último, anotar que la interpretación estructuralista del sentido-acontecimiento como nuevo campo trascendental que realiza Deleuze en esta etapa de su pensamiento anticipa ya el pasaje al maquinismo que caracterizará sus trabajos posteriores, como con singular perspicacia advirtió Félix Guattari.⁶⁶⁰ El sin fondo diferencial que “anima” la estructura, provocando los desplazamientos de lo simbólico que producen el sentido en superficie, no es él mismo estructural, sino maquínico: “máquina dionisiaca” de producir sentido, que no hace otra cosa que “agenciar” signos y cuerpos de acuerdo con un puro funcionamiento que no atiende más a consideraciones de sentido, el afuera de la estructura contiene ya el germen del maquinismo.

⁶⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 248. Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 140-141.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 138. Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, cit., p. 228.

⁶⁵⁹ Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona, Anagrama, 1997, p. 86.

⁶⁶⁰ Cfr. Félix Guattari, “Máquina y estructura”, en *Psicoanálisis y transversalidad* [1972]. Buenos Aires, Siglo XXI, 1976. En la nota a pie de la página 274, Guattari dice asumir las dos primeras condiciones que Deleuze establece a propósito de la estructura, renunciando a hacer lo propio con la tercera, correspondiente al elemento paradójico en tanto que afuera común a las dos series heterogéneas, en la medida en que entiende que es preciso relacionar esa tercera condición «exclusivamente al orden de la máquina». Este carácter maquínico del afuera de la estructura vislumbrado por Guattari también puede advertirse en el siguiente fragmento, perteneciente a otro capítulo: «En el fondo, se saldría de la impasse estructuralista a partir del momento en que se considerase que un efecto de sentido no tiene resonancia en el nivel del significado sino en la medida en que sus potencialidades subjetivas son liberadas, ni bien hay una ruptura en el significante (...) Escondido tras la estructura, a la espera, el corte maquínico es sujeto en conserva, tiempo en batería. En tanto que la estructura no se mueva, el sujeto no se produce. Algún día, por ejemplo, la oposición b/t dejará de funcionar (...). *Ibid.*, p. 209.

Recapitulemos, para terminar, lo dicho a propósito de *Lógica del sentido*: siendo lo puro expresado en la proposición que, no obstante, se atribuye a los cuerpos, el acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje sin ser él mismo lingüístico y se atribuye o se efectúa en los cuerpos sin ser él mismo corporal, de modo que relaciona las series divergentes de acuerdo con la lógica irracional de la síntesis disyuntiva («la no relación como una relación más profunda»):⁶⁶¹ exterioridad de las relaciones que asegura la inmanencia y evita la recaída en un sistema representativo, esto es, fundado de una vez por todas a partir de principios cuya trascendencia se contagie a la relación que vincula los cuerpos y las proposiciones. El acontecimiento es, pues, en *Lógica del sentido* una instancia paradójica que explica la génesis del sentido en el lenguaje, es decir, explica que el lenguaje "funcione" de hecho en el mundo, a pesar de que en derecho no se establezca relación alguna entre la serie de los cuerpos y la de las proposiciones.

3. El acontecimiento en *Mil mesetas*.

A fin de caracterizar el rol que desempeña el acontecimiento en este nuevo libro es preciso, primero, contextualizar brevemente el notable viraje teórico que media entre *Lógica del sentido* (1969) y *Mil mesetas* (1980), pasando, claro está, por *El anti-Edipo* (1972). La necesidad de tal viraje viene dada, de un lado, por una razón externa a la teoría: el creciente interés que Deleuze experimenta hacia el ámbito de lo sociopolítico, al que hasta el momento no había prestado atención más que tangencialmente, motivado sin duda por Mayo del 68; del otro, por una razón estrictamente teórica: *Lógica del sentido* está atravesado por un conflicto o una tensión no resueltos entre las dos dimensiones puestas en juego o, mejor dicho, entre el derecho sobre el pensamiento que reclama cada una de ellas.⁶⁶² La niña contra el esquizofrénico, Carroll contra Artaud, o el nuevo derecho conquistado en la superficie del sentido y los devenires de los que nos vuelve capaces frente a un derecho antiguo y "corporal", el de la profundidad presocrática bajo cuyo influjo está aún construido *Diferencia y repetición* (1968). Por una parte, hay la dicha de la niña que puede

⁶⁶¹ Cfr. Series 7ª y 24ª en Deleuze, *Lógica...*, cit. François Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze* [2003]. Buenos Aires, Atuel, 2007, pp. 19-20. Gilles Deleuze, *Foucault* [1986]. Barcelona, Paidós, 1987, pp. 89-98.

⁶⁶² Cfr. Deleuze, "Del esquizofrénico y de la niña", en *Lógica...*, cit. David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes* [2014]. Buenos Aires, Cactus, 2016, pp. 139-140.

permanecer en la superficie sin quedarse en la orilla, experimentar la potencia del pensamiento sin profundizar irremediamente la grieta en el cuerpo; por la otra, la violenta recusación del esquizofrénico, cuya desgracia convulsa reclama la necesidad de que cada acontecimiento se efectúe en las profundidades del cuerpo como condición para alcanzar a pensarlo. Un conflicto que es, pues, el de dos fundamentaciones alternativas para el pensamiento, toda vez que superficie y profundidad no son como vimos sino avatares del fundamento.

Huelga decir que en *Lógica del sentido* la superficie prevalece, a pesar de todo. Los quejidos de Artaud no perturban el sueño de Alicia. Sin embargo, el encuentro con Guattari despierta, de un lado, a Deleuze de una cierta complacencia con el psicoanálisis que había sido decisiva en la resolución de la pugna a favor de la superficie, habida cuenta de que la potencia del pensamiento estaba ligada al proceso de resexualización típicamente perverso que permitía instituirlo, con lo que la oposición le resultaba de nuevo problemática,⁶⁶³ y le ofrece, del otro, la ocasión de resolver tal oposición desterrando de su pensamiento unas coordenadas teóricas, superficie y profundidad, que pertenecen todavía al indeseable fundamento cuya necesidad hay que preservar, sin embargo, en un principio inmanente. En *El Anti-Edipo*, el sinsentido de las profundidades asciende a la superficie y, de ese modo, se recusa ambas en provecho de un “cuerpo sin órganos” cuyas multiplicidades responden a la lógica maquínica del rizoma,⁶⁶⁴ dejando atrás de una vez por todas la lógica estructuralista de las series, que distinguía aún una serie significativa y una serie

⁶⁶³ «¿Qué era lo que no funcionaba bien en esta *Lógica del sentido*? Evidentemente, que aún dependía de una complacencia ingenua y culpable con respecto al psicoanálisis. Mi única excusa sería la siguiente: intentaba, con todo, muy tímidamente, hacer inofensivo al psicoanálisis presentándolo como un arte de las superficies que se ocupa de los acontecimientos como entidades superficiales». Deleuze, "Nota a la edición italiana de *Logique du sens*", cit., p. 74. Además, Deleuze advierte que el protagonismo que se concede a Edipo en la teoría psicoanalítica obstruye todo pensamiento de la multiplicidad: «Buscábamos una concepción inmanente (...) un productivismo o un constructivismo del inconsciente. Entonces nos dimos cuenta de que el psicoanálisis no había llegado a comprender el significado del artículo indeterminado (un niño...) (...) Nuestro último texto sobre el psicoanálisis, en *Mil mesetas*, trata del “Hombre de los lobos”: mostramos que el psicoanálisis es incapaz de pensar lo plural o lo múltiple, una manada, en lugar de un solo lobo, un osario en lugar de un hueso único. El psicoanálisis nos parecía una formidable empresa destinada a conducir el deseo a un callejón sin salida». Gilles Deleuze, "Sobre la filosofía" [1988], en *Conversaciones. 1972-1990* [1990]. Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 229-230. Sobre el peso del cambio de opinión de Deleuze con respecto al psicoanálisis en la transición de un libro a otro, Cfr. Daniel W. Smith, "From the Surface to the Depths: On the Transition from Logic of Sense to Anti-Oedipus," *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 10 (2009): pp. 135-53.

⁶⁶⁴ «Lo que Guattari vuelve posible es un desplazamiento del límite. El sinsentido de las profundidades se despliega en superficie, según las variaciones intensivas del cuerpo sin órganos». Lapoujade, cit., p. 145.

significada y, por ende, una superficie y una profundidad. No en vano, nuestro autor afirmará lo que sigue a propósito del nuevo libro:

En *El Anti-Edipo* ya no hay profundidad, ni altura, ni superficie. Todo en este libro - las intensidades, las multiplicidades, los acontecimientos- ocurre y se desarrolla en una especie de cuerpo esférico o de cuadro cilíndrico: cuerpo sin órganos (...) Cierta política viene a ocupar el lugar del psicoanálisis. Un método que también es una política (una micro-política) y un análisis (esquizo-análisis) que se propone estudiar las multiplicidades de los diferentes cuerpos sin órganos. Un rizoma en lugar de series, dice Guattari. El *Anti-Edipo* es un buen principio para romper con las series (...) La consigna es: hacerse imperceptible, hacer rizoma y no echar raíces.⁶⁶⁵

Luego si Deleuze afirma que esta obra «es un buen principio para romper con las series» y, asimismo, que no obedece a otra consigna que «hacer rizoma y no echar raíces», no es aventurado concluir que nuestro pensador vislumbra ahora en el estructuralismo una trascendencia, la cual es siempre vestigio del fundamento, que hasta el momento le había pasado inadvertida: la de ese elemento paradójico que falta permanentemente a su lugar, sentido-acontecimiento incorporal que da razón de las restantes dimensiones de la proposición. A fin de conjurarla, adquieren carta de naturaleza las célebres “máquinas deseantes”, constitutivas de ese maquinismo que siempre había contenido en germen la estructura, como el afuera a que remitía su puesta en funcionamiento. De lo dicho se sigue que hay en la nueva etapa del pensamiento de Deleuze una destitución si no de la dimensión del sentido como tal, sí al menos de su primacía: el sentido deja de funcionar conforme a la estructura, circulando entre las series significante y significada, para dejar lugar a un cuerpo sin órganos que abraza la lógica estrictamente horizontal del rizoma, que distingue flujos inmanentes en lugar de series heterogéneas y cuyo problema principal es, en consecuencia, el uso o el funcionamiento y la producción, que no ya el sentido.⁶⁶⁶ Si al poner el acento en el sentido restauráramos una trascendencia, será preciso

⁶⁶⁵ Deleuze, "Nota a la edición italiana de *Logique du sens*", cit., p. 75. Asimismo: «He cambiado de opinión. La oposición profundidad-superficie ya no me satisface. Lo que ahora me interesa son las relaciones entre un cuerpo lleno, un cuerpo sin órganos, y los flujos que circulan por él». Deleuze, "Pensamiento nómada" [1973], en *La isla...*, cit., p. 332.

⁶⁶⁶ «El inconsciente no plantea ningún problema de sentido, sino únicamente problemas de uso. La cuestión del deseo no es "¿qué es lo que ello quiere decir?", sino cómo marcha ello». Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* [1972]. Barcelona, Paidós, 1985, p. 114.

relegarlo: constitutivo de una suerte de «spinozismo del inconsciente»,⁶⁶⁷ el cuerpo sin órganos ignora las series y, como tal, no es lingüístico ni signifiante. *El Anti-Edipo* nos sustrae, en suma, a los cuentos infantiles de Carroll para enfrentarnos a la mirada perdida de Artaud: el ascenso del sinsentido “real” a la superficie pone fin a las ensoñaciones de Alicia.

A pesar de ser ciertamente una continuación, *Mil mesetas* supone también una ruptura con respecto a *El Anti-Edipo*, manifiesta en las declaraciones de nuestro pensador.⁶⁶⁸ El cariz de esta ruptura viene dado por un cierto retorno a *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, como entre otros muchos intérpretes plantea Pardo:

La transición de un libro a otro [*de El Anti-Edipo a Mil mesetas, se entiende*] debe mucho a ciertas críticas implícitas de Foucault y a otras, mucho más explícitas, de Baudrillard, todas las cuales conducen a un abandono del término-emblema "máquinas deseantes" y de todo el vocabulario de la "producción" que, obviamente, dependía del marxismo, y a su sustitución por otro léxico que presupone una suerte de retorno a los temas abordados por Deleuze en su *Lógica del sentido* y en *Diferencia y repetición*.⁶⁶⁹

Los aspectos más destacables de este retorno son, a nuestro juicio, tanto la reinscripción del nuevo libro en el contexto de una problemática postkantiana análoga a la que había en juego en *Diferencia y repetición* como la recuperación matizada de las series heterogéneas o divergentes que articulaban *Lógica del sentido* y, con ello, del protagonismo que el lenguaje y el acontecimiento tenían en ese libro, desdibujados hasta lo irreconocible en *El Anti-Edipo*. No hay que entender de otra manera, por un lado, el plano de inmanencia de la tierra que en lo sucesivo hará las veces de principio del pensamiento y, por el otro, los dos segmentos que se distinguen en el agenciamiento: la “forma de contenido” o el “agenciamiento maquínico de cuerpos” y

⁶⁶⁷ Deleuze, "Sobre la filosofía", en *Conversaciones...*, cit., p. 230.

⁶⁶⁸ «Escribiremos la continuación porque nos gusta trabajar juntos. Pero no será en absoluto una continuación. Con ayuda del Afuera, será algo tan distinto, tanto por el lenguaje como por el pensamiento, que aquellos que nos “esperan” tendrán que decir: o se han vuelto completamente locos, o son unos canallas, o han sido incapaces de continuar. Decepcionar es un placer (...) Sabemos que el primer tomo de *El Anti-Edipo* está lleno aún de compromisos, demasiado cargado de saberes que parecen conceptos». Deleuze, “Carta a un crítico severo” [1973], en *Ibid.*, p. 18. En este pequeño texto circunstancial, escrito en la época de transición entre *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas*, Deleuze reivindica nuevamente además los devenires superficiales de la perversión como garantes tanto de la potencia del pensamiento como del lugar que conforme a ellos se ocupa en el campo político, lo que certifica un cambio significativo con respecto al primer libro. Nos ocuparemos de ello más adelante.

⁶⁶⁹ José Luis Pardo, *A propósito de Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 358.

la “forma de expresión” o el “agenciamiento colectivo de enunciación” son un trasunto de las series heterogéneas, si bien inserto en una lógica que no es ya serial, sino maquina. Surge entonces la pregunta inevitable: ¿cómo se lleva a cabo esta nueva transición en el pensamiento de Deleuze y Guattari?

En primer lugar, es preciso señalar que en *Mil mesetas*, como en el libro anterior, toda profundidad es recusada en favor de un estricto aplanamiento, que se corresponde –y aquí radica la primera novedad– con el plano de inmanencia de la tierra (o plano de consistencia) y los agenciamientos que lo estratifican;⁶⁷⁰ haciendo coincidir al cabo la radicalización de la crítica trascendental y la ontología en el pensamiento deleuzeano y, en última instancia, el campo problemático o campo trascendental de-subjetivado que daba razón del primer tema con el ser unívoco que hacía lo propio con el segundo, tanto en *Diferencia y Repetición* como en *Lógica del sentido*.⁶⁷¹ Se habla ahora de plano y no de superficie, puesto que la segunda presupone todavía una profundidad en cuyo extremo insiste; a diferencia del primero, que permite ubicar el pensamiento en unas coordenadas teóricas que no son ya las del fundamento. El cuerpo sin órganos enarbolado en *El Anti-Edipo* se identifica, pues, a partir de *Mil mesetas* con el plano de inmanencia de la tierra, adquiriendo, huelga decirlo, unas características a todas luces novedosas. No en vano, afirma Deleuze que «el propio cuerpo sin órganos formaba el plano de consistencia».⁶⁷² Así las cosas, si el primer libro respondía a la ambición kantiana presente en *Crítica de la razón pura*,

⁶⁷⁰ Da razón del aplanamiento descrito, que certifica el viraje al maquinismo, el siguiente fragmento: «Un agenciamiento no conlleva ni infraestructura y superestructura, ni estructura profunda y estructura superficial, sino que aplanando todas sus dimensiones en un mismo plan de consistencia en el que actúan las presuposiciones recíprocas y las inserciones mutuas». Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [1980]. Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 94.

⁶⁷¹ «Trazar un campo de inmanencia: esto es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado (incluso Kant, cuando denuncia el uso trascendente de las síntesis, aunque él se atenga a la experiencia posible y no a la experimentación real). Lo abstracto no explica nada, necesita ser explicado: no hay universales, no hay trascendencia, no hay Uno, no hay sujeto (ni objeto), no hay la Razón; sólo hay procesos: pueden ser procesos de unificación, de subjetivación, de racionalización, eso es todo. Tales procesos actúan en las multiplicidades concretas, la multiplicidad es el auténtico elemento en el que suceden las cosas. Las multiplicidades son los pobladores del campo de inmanencia, como las tribus que pueblan el desierto sin que deje por ello de ser un desierto. Y el plano de inmanencia debe ser construido, la inmanencia es constructivismo». Deleuze, "Sobre la filosofía", cit., pp. 231-232. No hay que dejar de consultar la magnífica recapitulación de la cuestión del plano de inmanencia que nuestro pensador ofrece en el último de sus textos publicados en vida: «De la pura inmanencia diremos que es una vida y nada más. No es inmanente a la vida, sino (...) que es ella misma una vida (...) El campo trascendental se convierte entonces en un verdadero plano de inmanencia que reintroduce el spinozismo en el nivel más profundo del trabajo filosófico (...) El campo trascendental se define por un plano de inmanencia y el plano de inmanencia por una vida». Deleuze, "La inmanencia: una vida..." [1995], en *Dos regímenes...*, cit., pp. 348-349.

⁶⁷² Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 48.

reactualizada en el afán de determinar las síntesis inmanentes que convienen al inconsciente, de las que la historia sería efectuación y el Edipo una ilusión inevitable de la que nos ayudan a desembarazarnos:

Mil Mesetas, por el contrario, tiene una ambición postkantiana (...) Es un proyecto “constructivista”. Es una teoría de las multiplicidades en cuanto tales donde lo múltiple se convierte en sustantivo, mientras que *El Anti-Edipo* lo consideraba aún en las síntesis y bajo las condiciones del inconsciente (...) el comentario sobre el “hombre de los lobos” constituye nuestra despedida del psicoanálisis, e intenta mostrar que las multiplicidades desbordan la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, entre la naturaleza y la historia, entre el cuerpo y el alma. Las multiplicidades son la realidad misma y no presuponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad ni tampoco remiten a sujeto alguno. Las subjetivaciones, las totalizaciones, las unificaciones son, por el contrario, procesos que se producen y aparecen en las multiplicidades. Las características principales de las multiplicidades se refieren a sus elementos, que son singularidades; a sus relaciones, que son devenires; a sus acontecimientos, que son hecceidades (es decir, individuaciones sin sujeto); a sus espacios-tiempos, que son espacios y tiempos lisos; a su modo de realización, que es el rizoma (por oposición al modelo del árbol); a su plano de composición, que constituye las mesetas (zonas de intensidad continua); a los vectores que las atraviesan, que constituyen territorios y grados de desterritorialización.⁶⁷³

A poco que hagamos memoria, constataremos que el postkantismo por el que se interesa nuestro pensador es eminentemente neoleibniziano: reprocha a Kant el permanecer en las condiciones de la experiencia posible, silenciando el fondo diferencial que late bajo el trascendental aparentemente pacificado, donde el pensamiento encuentra las condiciones inmanentes -es decir, genéticas y diferenciales- de la experimentación real. El postkantismo de *Mil mesetas* retoma, por ende, en un ámbito nuevo, el de lo sociopolítico, el de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* a expensas de las incursiones de *El Anti-Edipo*: esas multiplicidades que pueblan el plano de inmanencia de la tierra y son, en lo sucesivo, la realidad misma se componen de las singularidades preindividuales constitutivas del sin fondo diferencial que había que hacer ascender al campo trascendental para dar cumplimiento allende el kantismo a las propias exigencias que el mismo establecía.

⁶⁷³ Deleuze y Guattari, "Prólogo a la edición italiana de *Mil mesetas*" [1987], en *Dos regímenes...*, cit., p. 278.

De lo dicho se sigue que este plano de inmanencia de la tierra o plano de consistencia es, como con admirable elocuencia ha explicado Lapoujade, aquello que ocupa el lugar del fundamento en el pensamiento de Deleuze, una vez recusadas tanto la superficie como la profundidad.⁶⁷⁴ Compuesto de singularidades preindividuales en permanente redistribución, que podemos llamar “libres” o “no ligadas”, el plano de inmanencia de la tierra asume el papel de “principio ontológico” y se relaciona, casi sin distinguirse de él, con un “principio trascendental” que, llevando a cabo la distribución del derecho contenido en el primero, nos la hace accesible y media, por ende, nuestro conocimiento: “máquina abstracta” de naturaleza virtual donde las singularidades se hallan, sin embargo, ligadas ya unas con otras en relaciones igualmente virtuales que serán actualizadas por los “agenciamientos concretos”. Tales agenciamientos constituyen, pues, el principio concreto de distribución o administración del territorio cuya naturaleza es ya actual, destinada como está a regir sobre lo empírico. Estableciendo un símil político, podemos hacer corresponder, una a una, las tres instancias que acabamos de distinguir con el principio de soberanía, el poder legislativo y el poder ejecutivo. Luego volvemos a encontrar en *Mil mesetas* la “estructura” tripartita característica tanto del platonismo como del derrocamiento perverso del mismo que ofrece Deleuze en sus libros inmediatamente anteriores a su colaboración con Guattari:⁶⁷⁵ la tríada platónica de la Idea, el mito y la dialéctica, que tanto en *Diferencia y repetición* como en *Lógica del sentido* era reemplazada por la tríada antiplatónica de la Diferencia, la repetición y el simulacro, respectivamente, toma cuerpo de nuevo en el plano de inmanencia de la tierra, la máquina abstracta y el agenciamiento concreto.

Un principio ontológico, un principio trascendental y un principio empírico conformando, una vez más, la filosofía telúrica de Deleuze, que bascula entre el derecho que dicta la tierra y el hecho que conforme al mismo se impone al territorio, con la mediación de un principio intermedio que descifra el primero al tiempo que anticipa el segundo. Si la ontología en Deleuze siempre ha descansado sobre la tesis de la univocidad del ser, de la que el eterno retorno era realización efectiva en la historia de la filosofía, no habrá de extrañarnos que, ya desde *Diferencia y repetición* y

⁶⁷⁴ Sobre la distinción entre fundamento, principio trascendental y principio empírico en el marco de *Mil mesetas*, cfr. Lapoujade, cit., pp. 32-33.

⁶⁷⁵ Lapoujade afirma con acierto que «esta tríada atraviesa toda la obra de Deleuze, incluido su trabajo común con Guattari (...) Hay que distinguir cada vez entre el fundamento ontológico (o la Tierra), el principio trascendental (o la distribución de la Tierra) y el principio empírico (la administración de un territorio o de un dominio)». *Ibid.*, p. 33.

Lógica del sentido, su filosofía tomase calladamente como modelo la tierra y la irrevocable sucesión de sus variados territorios o distribuciones:⁶⁷⁶ de ello daba razón, como vimos, la correspondencia respectiva de las tres síntesis del tiempo con los ritornelos territoriales, Natales y Cósmicos. En este sentido, es quizá *Mil mesetas* el libro que se aventura a extraer las últimas consecuencias de la tesis de la univocidad del ser a través de la que nuestro pensador sustraía la realidad a toda compartimentación y, por ende, el pensamiento al sistema de la representación: si el ser unívoco es, en suma, un plano que soporta diferentes distribuciones sin reducirse a ninguna de ellas, «como las tribus que pueblan el desierto sin que deje por ello de ser un desierto»;⁶⁷⁷ esto es, oponiendo una resistencia inercial a cualquier tentativa de establecer una distribución definitiva, habrá que conceder que con la caída del fundamento la cuestión del derecho ontológico-trascendental y del hecho que conlleva deviene una cuestión telúrica, en la justa medida en que versa ante todo sobre el plano terrestre y sus poblamientos sucesivos. Lo propio del derecho sobre la tierra es no estar fundado o nunca estarlo lo suficiente: de ello daba ya buena razón el cosmopolitismo estoico, confirmado en este punto, no cabe duda, por el drama migratorio actual.⁶⁷⁸ Reencontramos aquí, por ende, la tierra fértil del acontecimiento cuya lógica inmanente es la del rizoma o el contagio, y no la lógica trascendente del árbol o la filiación: no era otro el medio de inmanencia sobre el que Deleuze abatía desde el comienzo -¿aun sin saberlo todavía?- tanto los estériles cielos de la Esencia en que se hacía fuerte Platón como las inaccesibles cavernas y volcanes que los

⁶⁷⁶ Resulta inevitable pensar que en este viraje hacia la tierra consumado en *Mil mesetas* Deleuze no hacía otra cosa que aplicarse el consejo de tener siempre presente lo concreto en los análisis conceptuales que, en una de sus cartas más célebres, daba a Jean-Clet Martin: «Permítame, para terminar, un consejo para el trabajo: siempre es interesante, en los análisis de concepto, partir de situaciones muy concretas, muy simples, y no de los antecedentes filosóficos, ni siquiera de los problemas en cuanto tales (lo uno y lo múltiple, etcétera) (...) no pierda de vista lo concreto, vuelva a ello una y otra vez (...) el tiempo de volver a las percepciones, a los afectos que deben duplicar el concepto». Deleuze, "Carta-prólogo a Jean-Clet Martin" [1993, fechada en 1990], en *Dos regímenes...*, cit., p. 328.

⁶⁷⁷ Cfr. Nota número 671. Presupuesta ya en *Lógica del sentido*, esta caracterización del ser unívoco como un plano no se hará, sin embargo, explícita hasta *Mil mesetas*. Apenas hace falta anotar que cuando invocan la imagen del desierto, Deleuze y Guattari tienen siempre presente una obra que les fascinó, contribuyendo a un buen seguro a la fragua de los conceptos de "nomadismo", "espacio liso" y "máquina de guerra": T. E. Lawrence y Wu Ming 4, *Guerrilla. Seguido de junto a los ríos de Babilonia* [1929, 2003]. Madrid, Acuarela - Antonio Machado, 2008.

⁶⁷⁸ Sobre la relación entre el cosmopolitismo estoico y tanto *Diferencia y repetición* como *Mil mesetas*, cfr. John Sellars, "An ethics of the event. Deleuze's stoicism", *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 11, no. 3 (2006): p. 159. Para obtener más detalles sobre el cosmopolitismo estoico, cfr. John Sellars, "Stoic cosmopolitanism and Zeno's Republic", *History of Political Thought* XXVIII, no. 1 (2007).

presocráticos se aventuraban imprudentemente a explorar, corriendo a menudo la suerte de Empédocles.

En consonancia con lo dicho, *Mil mesetas* se articula en torno a tres factores complicados en el ritornelo, a saber: la tierra como fuente de los movimientos de desterritorialización absoluta o cósmica, que comunican con «el mero plano de inmanencia de un pensamiento» (ritornelo Cósmico) no reterritorializándose más que en una “tierra nueva”, y desterritorialización relativa o histórica, que deshacen el territorio (ritornelo Natal) en provecho de una nueva reterritorialización (ritornelo territorial) aún por venir. De nuevo, hallamos en el ritornelo la “estructura” tripartita de las tres síntesis del tiempo y, consecuentemente, también la distribución nómada y la jerarquía inmanente o de la potencia interna que caracterizaban a la univocidad del ser o el eterno retorno correspondientes a la tercera síntesis tanto en *Diferencia y repetición* como en *Lógica del sentido*: contraviniendo la renuncia a la selección en que consistía el nihilismo negativo, la inversión del platonismo en Deleuze tiene, como en Nietzsche, una sombra más alargada de lo que se suele creer y, lo sabemos, consiste en un restablecimiento de la inmanencia que, antes bien que a una renuncia a la selección, conduce a la instauración de una selección inmanente.⁶⁷⁹ Así las cosas, el nuevo ámbito de lo sociopolítico cuya conquista teórica tiene lugar en *Mil mesetas* se encuentra regido, *mutatis mutandis*, por los mismos principios que regían el ámbito de lo “metafísico” en las dos obras mayores de Deleuze.

No en balde, Deleuze afirma a propósito de *Mil mesetas* que «la ambición de este libro: distribuir ritornelos, *lieder* que correspondan a cada meseta» o a cada una de las composiciones de las multiplicidades en zonas de variación continua que constituyen los diferentes modos de poblamiento de la tierra, pues «en filosofía, los principios son los gritos, y a su alrededor los conceptos desarrollan auténticos cantos».⁶⁸⁰ Es preciso transitar, por ende, del grito inmanente de la tierra que, desacompañado, corre permanentemente el riesgo de sumirse de nuevo en el caos sobre el que apenas se eleva, a los múltiples cantos, cuyos ritmos variopintos extraen del medio terrestre los territorios constitutivos de sus diferentes poblamientos. De nuevo, sale al paso la ambición postkantiana de este libro, la exigencia de llevar a buen puerto esa “revolución copernicana” que Kant no alcanzó a consumir, pues:

⁶⁷⁹ Cfr. Deleuze, “Platón, los griegos” [1992], en *Crítica y...*, cit., p. 191. El fragmento en cuestión se halla reproducido en la cita número 101.

⁶⁸⁰ Deleuze y Guattari, “Prólogo a la edición italiana de *Mil mesetas*”, cit., p. 279.

El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra. Kant es menos prisionero de lo que se suele creer de las categorías de objeto y de sujeto, puesto que su idea de revolución copernicana pone el pensamiento directamente en relación con la tierra (...) la tierra procede sin cesar a un movimiento de desterritorialización in situ a través del cual supera cualquier territorio.⁶⁸¹

Ir, pues, del grito al canto sin restaurar ninguna trascendencia, de modo que, en el sentido inverso, todo canto se remonte hasta el grito: tal es el itinerario estrictamente filosófico que, de acuerdo con un afán postkantiano, pone el pensamiento en relación con una tierra y un territorio, antes bien que con un sujeto y un objeto siempre constitutivos de una trascendencia (del objeto con respecto al sujeto, en la metafísica; del sujeto con respecto al objeto, en el idealismo trascendental). No debe entenderse de otra forma el replanteamiento tanto del platonismo en el marco del problema socio-político planteado por la *polis* griega como de la propia génesis histórica de la filosofía, dependiente sin embargo de un devenir por naturaleza ahistórico,⁶⁸² que nuestro pensador ofrece en el magnífico capítulo de *¿Qué es la filosofía?* titulado elocuentemente “Geofilosofía”,⁶⁸³ según el cual, «pensar consiste en tender un plano de inmanencia que absorba la tierra (o más bien la “adsorba”)». ⁶⁸⁴ ¿Cómo hemos de entender esta nueva definición del pensamiento, que viene a sumarse a las que ya consideramos?

⁶⁸¹ Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., p. 86.

⁶⁸² «El "devenir" no es de la historia: todavía hoy la historia designa únicamente el conjunto de condiciones, por muy recientes que éstas sean, de las que uno se desvía para devenir, es decir, para crear algo nuevo. Los griegos lo hicieron, pero no hay desviación que valga de una vez y para siempre. No se puede reducir la filosofía a su propia historia, porque la filosofía se desvincula de esta historia incesantemente para crear conceptos nuevos que revierten nuevamente a la historia pero no proceden de ella (...) Los tipos psicosociales pertenecen a la historia, pero los personajes conceptuales pertenecen al devenir. El propio acontecimiento tiene necesidad del devenir como de un elemento no histórico. El elemento no histórico, dice Nietzsche, "se asemeja a una atmósfera ambiente en la que sólo puede engendrarse la vida, que desaparece de nuevo cuando esta atmósfera se aniquila". Es como un momento de gracia (...) Si la filosofía surge en Grecia, es más en función de una contingencia que de una necesidad, más de un ambiente o de un medio que de un origen, más de un devenir que de una historia, de una geografía más que de una historiografía, de una gracia más que de una naturaleza». *Ibid.*, pp. 97-98.

⁶⁸³ Cuestión que retomará por última vez dos años después, en 1993: cfr. Deleuze, “Platón, los griegos”, cit. Acerca del problema sociopolítico planteado por la *polis* griega y de la solución que le da Platón, cfr. nota número 691.

⁶⁸⁴ Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., p. 89.

Las dos componentes que se distinguen ahora a propósito del pensamiento, la tierra y el territorio, se relacionan entre sí mediante dos movimientos que definen sendas zonas de indiscernibilidad entre ambas, a saber: la desterritorialización o el tránsito del territorio a la tierra y la reterritorialización o tránsito de la tierra al territorio.⁶⁸⁵ Siendo la desterritorialización el movimiento que va del territorio a la tierra, hemos de distinguir con respecto a ella al menos dos modalidades: de un lado, la desterritorialización es relativa cuando atañe a la relación histórica de la tierra con los territorios, es decir, al hecho histórico de que un territorio termine por deshacerse ante los envites desterritorializantes de la tierra, siempre en provecho de una ulterior reterritorialización; del otro, «la desterritorialización es absoluta cuando la tierra penetra en el mero plano de inmanencia de un pensamiento», y entonces la consiguiente reterritorialización no tiene lugar sino en beneficio de una “tierra nueva”.⁶⁸⁶ Hay, asimismo, dos clases de desterritorialización relativa, según sea de inmanencia o de trascendencia. Cuando es trascendente, como en los Estados imperiales, la desterritorialización relativa conlleva, de un lado, una refundación del territorio ulterior de acuerdo con una componente celeste de la tierra (Extranjero celeste); y, del otro, una proyección de ese elemento trascendente sobre el plano de inmanencia de la tierra, de modo que pensar implica entonces la proyección de lo trascendente sobre el plano de inmanencia, llenándolo o cubriéndolo de figuras: se constituye así una sabiduría o una religión, tanto da, pero nunca una filosofía.⁶⁸⁷ En cambio, cuando la desterritorialización relativa es inmanente, como en la *polis* griega o las ciudades contemporáneas, supone, por una parte, la refundación del territorio venidero mediante una potencia estrictamente terrestre o marítima (Autóctono) y, por otra, «se conjuga con la desterritorialización absoluta del plano de inmanencia que lleva al infinito (...) los movimientos de la primera transformándolos (el medio, el amigo, la opinión)», es entonces que «la inmanencia se duplica (...) ya no se piensa por figuras sino por conceptos». ⁶⁸⁸ Surge entonces la filosofía, allende la sabiduría y la religión, en el encuentro o la conjunción entre el medio griego o la

⁶⁸⁵ «Los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado ajeno, y los procesos de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios. Se trata de dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad, la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio). No puede decirse cuál de ellos va primero». *Ibid.*, p. 86.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 90.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, pp. 89, 91.

desterritorialización relativa de inmanencia y el plano de inmanencia del pensamiento o la desterritorialización absoluta: filosofía que consecuentemente es griega y, sin embargo, hecha siempre por los extranjeros, por quienquiera que arribe a semejante medio de inmanencia arrastrado por un movimiento de desterritorialización, de acuerdo con una razón sintética y contingente.⁶⁸⁹ La filosofía nace, pues, del encuentro de Platón el Ateniense y Heráclito de Éfeso: el Autóctono terrestre o marítimo y el Extranjero celeste.

No en balde, Deleuze y Guattari establecerán en este texto tres condiciones materiales o “de hecho” de la filosofía que, habiendo determinado su surgimiento al abrigo de la *polis* griega, hacen lo propio con su pervivencia en el marco de las ciudades de las democracias contemporáneas y el capitalismo global: ambos constituyen poderosos medios de inmanencia. Tales condiciones son, como ya adelantamos, la “autoctonía” como medio de inmanencia, la “*phylia*” o el gusto por la asociación entre iguales que se trueca en rivalidad toda vez que las pretensiones de los asociados suelen entrar en conflicto y la “*doxa*” o el consecuente primado de la opinión que se sigue de lo anterior.⁶⁹⁰

Sin embargo, la primacía fundacional de la inmanencia en filosofía no es, ni mucho menos, definitiva; sino que, bien al contrario, peligra desde sus mismos inicios por causa de Platón, quien da por primera vez a la trascendencia, antes patrimonio exclusivo de la sabiduría y la religión, un sentido filosófico plausible al hallar una trascendencia en el seno de la propia inmanencia mediante su teoría de las Ideas. No era otro el sentido de esa distinción más profunda que la de lo inteligible y lo sensible que, a ojos de Deleuze, el Ateniense establecía en el seno mismo de lo sensible: distinción entre las copias y los simulacros, o entre aquellas realidades sensibles que reproducen el modelo ideal y aquellas otras que se hurtan a su acción, por medio de la cual se traslada tácitamente el campo de batalla al dominio de la inmanencia. Reencontrar la trascendencia en la inmanencia propiamente filosófica, tal es el

⁶⁸⁹ «Lo que negamos es que la filosofía presente una necesidad interna, o bien en sí misma o bien en los griegos (...) fue algo griego, aunque traída por gentes que venían de fuera. Para que la filosofía naciera, fue necesario un encuentro entre el medio griego y el plano de inmanencia del pensamiento. Fue necesaria la conjunción de dos movimientos de desterritorialización muy diferentes, el relativo y el absoluto, cuando el primero ejercía ya una acción en la inmanencia. Fue necesario que la desterritorialización absoluta del plano del pensamiento se ajustara o se conectara directamente con la desterritorialización relativa de la sociedad griega. Fue necesario el encuentro del amigo y el pensamiento. Resumiendo, existe efectivamente una razón de la filosofía, pero se trata de una razón sintética y contingente, un encuentro, una conjunción». *Ibid.*, pp. 94-95.

⁶⁹⁰ Acerca de las condiciones materiales de la filosofía tal y como se hallan presentes en la *polis* griega y en el capitalismo global contemporáneo, cfr. *Ibid.*, pp. 88-89, 98-101.

“regalo envenenado” del platonismo,⁶⁹¹ que se reactualiza en filosofía cada vez que su inmanencia fundacional es traicionada o atribuida a la objetividad (contemplación), el objeto (reflexión) o la intersubjetividad (comunicación).⁶⁹²

En resumen, desterritorialización absoluta que es puro devenir ahistórico, desterritorialización relativa o histórica (ora de inmanencia como en la fundación de la *polis* griega o las democracias contemporáneas, ora de trascendencia como en la del Imperio Bárbaro) y reterritorialización: tales habrán de ser, en lo sucesivo, las nuevas coordenadas en que se desempeñe un pensamiento filosófico que se reactualiza cuando convergen una desterritorialización relativa o histórica de inmanencia y una desterritorialización absoluta, que “profundiza” la anterior hasta entrar en contacto con el plano de inmanencia del pensamiento, relacionándolo con las condiciones materiales o “de hecho” de la filosofía. En esa justa medida, se hace depositario al pensamiento filosófico de una geografía antes bien que de una historia y, por ende, de una idiosincrasia en lugar de una esencia, toda vez que cada filosofía se modulará en función de las singularidades que distingan al territorio en el que arraigue, siempre y cuando encuentre en ellas las condiciones materiales de posibilidad descritas (autoctonía o inmanencia, *phylia* y *doxa*).⁶⁹³ La existencia de diferentes tradiciones de

⁶⁹¹ «Reprocha a la democracia anteniense (...) que todo el mundo pretenda cualquier cosa. De ahí su empresa de restaurar unos criterios de selección entre rivales. Tendrá que erigir un nuevo tipo de trascendencia, diferente de la trascendencia imperial o mítica (pese a que Platón utiliza el mito dándole una función especial) (...) que se ejerza y esté en el propio campo de inmanencia: ése es el sentido de la teoría de las Ideas. Y la filosofía moderna siempre seguirá los pasos de Platón al respecto: [re]encontrar una trascendencia en el seno de lo inmanente como tal. El regalo envenenado del platonismo consiste en haber introducido la trascendencia en la filosofía, en haber otorgado a la trascendencia un sentido filosófico plausible (triumfo del juicio de Dios)». Deleuze, "Platón, los griegos", cit., p. 190.

⁶⁹² «Y si resulta que las figuras tienden de este modo hacia el concepto, lo contrario resulta igualmente cierto, y los conceptos filosóficos reproducen figuras cada vez que la inmanencia es atribuida a algo, objetividad de contemplación, objeto de reflexión, intersubjetividad de comunicación: las “tres” figuras de la filosofía (...) las religiones sólo llegan al concepto cuando reniegan de sí, de igual modo que las filosofías sólo llegan a la figura cuando se traicionan». Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., p. 94.

⁶⁹³ «Cuando preguntamos: “¿qué significa orientarse en el pensamiento?”, parece que el mismo pensamiento presupone ejes y orientaciones según los cuales se desarrolla, que tiene una geografía antes de tener una historia, que traza dimensiones antes de construir sistemas». Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 161. Sobre la existencia de una “geografía mental” que desvincula la historia de la necesidad, de los orígenes, de las estructuras y, finalmente, de sí misma; para aproximarla a la contingencia, el medio, las líneas de fuga y los devenires ahistóricos donde tiene lugar la creación que revierte a la postre sobre ella: cfr. Deleuze y Guattari, *¿Qué es...?*, cit., pp. 96-98. Sobre la oposición, en este mismo sentido, entre el concepto de “utopía”, que prefigura la historia de acuerdo con la forma de posibilidad, y el de “devenir” que, identificándose con la creación y el acontecimiento, anima secretamente lo que de interesante y de novedoso hay en la historia sin prefigurarla en una mera apariencia de verdad, haciendo coincidir lo que Nietzsche llamaba “intempestivo” con lo que Foucault llamaba “actual” (creación y acontecimiento puro como potencia de lo falso siempre intempestiva o apertura de “posibles” allende lo posible mismo, que prefigura lo establecido, en lo virtual, que constituye la

pensamiento asociadas a los distintos países, aunque siempre abiertas a ser cultivadas por parte de cualesquiera extranjeros, no deja lugar a dudas acerca de la exactitud y, diremos más, la perspicacia de estos planteamientos. Cada una de las coordenadas que enumeramos traduce, asimismo, en el ámbito de lo sociopolítico adonde se traslada *Mil mesetas* bajo el gobierno del ritornelo, las tres síntesis del tiempo y, por ende, la “estructura” tripartita con la que Deleuze invertía o derrocaba perversamente el platonismo.

En segundo lugar, hay los agenciamientos concretos o actuales, principios empíricos de administración del territorio, que estratifican el plano terrestre articulándolo en dos segmentos que traducen en el nuevo marco teórico –el maquinismo- las series heterogéneas o divergentes por naturaleza de los cuerpos y las proposiciones puestas en juego en *Lógica del sentido*, las cuales no comunicaban sino a través de una instancia de naturaleza intermedia o paradójica: el acontecimiento. Es, por ende, sobre el concepto de agenciamiento que descansa el retorno a *Lógica del sentido* de *Mil mesetas* cuyos términos ya hemos establecido. Cabe ahora que nos preguntemos por las modificaciones que sufren cada uno de estos conceptos – simulacro/agenciamiento, series heterogéneas/segmentos y acontecimiento- en su desplazamiento hacia la nueva filosofía maquínica.

Ante todo, conviene aclarar que en el tránsito de la inspiración estructuralista que gobierna *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* al maquinismo de *Mil mesetas* es el concepto de agenciamiento quien toma en sentido estricto el relevo del de simulacro, a pesar de lo que en principio parecen sugerir las declaraciones del propio autor que manifestaban el susodicho abandono en el año 1993:

Usted ha comprendido perfectamente la importancia que tiene para mí la noción de multiplicidad: es lo esencial (...) “Rizoma” es la mejor palabra para designar las multiplicidades. Por el contrario, creo que he abandonado por completo la noción de simulacro, que no vale gran cosa. Finalmente, *Mil mesetas* está consagrado a las multiplicidades en cuanto tales.⁶⁹⁴

verdadera actualidad: no la actualidad de lo que somos, sino la de lo que estamos deviniendo): cfr. *Ibid.*, pp. 112-114.

⁶⁹⁴ Deleuze, "Carta-prólogo a Jean-Clet Martin", cit., p. 328.

Primeramente, llama la atención la dureza con que nuestro pensador despacha, de manera lapidaria además, un concepto a todas luces decisivo en su filosofía hasta el momento. Ciertamente se pueden aducir buenas razones externas a la teoría que explicarían este súbito desdén: la principal de las cuales es, huelga decirlo, la apropiación del concepto en un sentido muy diferente por parte del sociólogo Jean Baudrillard,⁶⁹⁵ cuya popularidad no hacía más que crecer en la época. El concepto de simulacro comenzaba a prestarse, entonces, a demasiados malentendidos y ésta era una situación enojosa que Deleuze habría querido resolver de un plumazo, aunque fuese al precio de renunciar nominalmente al mismo.⁶⁹⁶ Entendemos, sin embargo, que es preciso adentrarse en las razones propiamente teóricas de este abandono para dilucidar con suficiencia el asunto, mostrando que se trata más bien de un relevo y clarificando de manera argumentada que la instancia en provecho de la cual tiene lugar es el agenciamiento.

En sus declaraciones, Deleuze hace hincapié en la importancia del concepto de multiplicidad y, asimismo, contrapone el rizoma en tanto que nueva lógica maquínica de las multiplicidades al simulacro, todavía deudor como sabemos de la lógica serial del estructuralismo. Sin embargo, no creemos que sea lícito o, al menos, del todo exacto deducir de ello que el abandono del concepto de simulacro tenga lugar en provecho de los conceptos de virtualidad y multiplicidad, como considera Patton, o de

⁶⁹⁵ Sobre el sentido del concepto de simulacro en Baudrillard que, asociado al de “hiperrealidad”, da carta de naturaleza ontológica al primado de la imagen que ponía ya en juego Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*, postulando la suplantación por parte de los significantes de unas realidades significadas cuya muerte pasaría así desapercibida: cfr. Baudrillard, *Simulacres et simulation*. París, Éditions Galilée, 1981.

⁶⁹⁶ De esta tesis se han hecho eco numerosos intérpretes, si bien con diferentes matices. Resumimos aquí los pareceres que entendemos más relevantes. Zourabichvili considera, por su parte, que el concepto de simulacro «se prestaba a demasiados equívocos» (*El vocabulario...*, cit., p. 107). Paul Patton, en cambio, mezcla las razones circunstanciales con una razón interna a la teoría, pero difícil de sostener habida cuenta de la sofisticación que el concepto había alcanzado en la filosofía de Deleuze; considerando además, en sentido inverso al nuestro, que el hecho de que el concepto fuese retomado por otros autores en la época induciría más a persistir en él que a abandonarlo: «Las palabras elegidas sugieren que no consideraba el simulacro como un concepto filosófico bien formado, a pesar del hecho de que fue a menudo tomado y empleado con efectos considerables, no sólo en filosofía, sino en el análisis de los medios de comunicación y las artes visuales contemporáneas» (*Deleuze & the political*. Londres, Routledge, 2000, p. 35. Las traducciones de este texto son mías). Por otro lado, Daniel W. Smith considera más bien una coincidencia el hecho de que el progresivo abandono del simulacro por parte de Deleuze llevara aparejado su incipiente empleo por cuenta de otros autores, motivado a su juicio por el interés del concepto (cfr. *Essays on Deleuze*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012, p. 26). Finalmente, José Luis Pardo se refiere al asunto de manera muy sucinta y en el mismo sentido que nosotros (cfr. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2011, p. 184).

devenires, como entiende Zourabichvili.⁶⁹⁷ Ambos autores aciertan de pleno, sin embargo, cuando señalan que el simulacro se hallaba ligado en el pensamiento deleuzeano a una fase de crítica de la representación tributaria todavía en gran medida del platonismo que no parece tener cabida en el nuevo proyecto teórico que encara ahora Deleuze junto a Guattari: no se trata ya de decir “¡viva lo múltiple!”, sino de extraer las consecuencias prácticas de ese grito con miras a realizar lo múltiple en el pensamiento.⁶⁹⁸ Es por ello que no conviene perder de vista que, en el paso al maquinismo, el procedimiento de la mimesis característico del simulacro, cuya semejanza externa encubría una desemejanza “espiritual” o interiorizada, deja de tener cabida por depender todavía de una lógica ora serial ora estructural que continuaba privilegiando el sentido y, por tanto, recayendo en una trascendencia: el simulacro-significado imita una Idea-significante, es a un tiempo objeto y palabra = x, de modo que aprisiona todavía el devenir-loco a través del cual opera la subversión de la estética y la perversión de la dialéctica que le son propias en la semejanza de una misma serie o en la correspondencia que supone la circulación de una serie a otra característica de la estructura. En virtud de ello, podemos leer esta nota de *Mil mesetas* como una declaración de intenciones de cara al nuevo libro:

Hemos visto que la imitación podía concebirse como una semejanza de términos que culmina en un arquetipo (serie), o bien como una correspondencia de relaciones que constituye un orden simbólico (estructura); pero el devenir no se deja reducir ni a una ni a otra. El concepto de mimesis no sólo es insuficiente, sino que es radicalmente falso.⁶⁹⁹

Luego el rechazo definitivo de toda mimesis en tanto que inevitable falseamiento del devenir, incluida la que operaba aún en la producción estructuralista

⁶⁹⁷ «En última instancia, sin embargo, la importancia del concepto de simulacro está limitada a la fase predominantemente negativa del proyecto de Deleuze, concretamente a la desconstrucción del mundo de la representación (...) En el trabajo de Deleuze, la esfera de influencia de este concepto está en gran medida confinada a su análisis del platonismo (...) la tarea positiva de producir un nuevo concepto de diferencia recae sobre otros conceptos, los más importantes de los cuales para su posterior colaboración con Guattari son los conceptos de multiplicidad y virtualidad». Patton, *Deleuze &...*, cit., p. 35. «Es significativo, que sólo entre los conceptos deleuzeanos, el simulacro haya sido completamente abandonado luego de *Lógica del sentido* (...) dos razones: se prestaba a demasiados equívocos, pero sobre todo participaba todavía de una exposición negativa de la anarquía coronada, totalmente vuelta hacia la demostración crítica del carácter producido o derivado de la identidad. El sitio vacante es investido por el concepto de devenires». Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 107.

⁶⁹⁸ Cfr. cita 725.

⁶⁹⁹ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 314.

del sentido, exige la renuncia al proceso de simulación en favor del de actualización, proceso estrictamente diferencial que responde únicamente a las leyes de “divergencia” y “diferenciación”. Y si la simulación no tiene ya cabida en el maquinismo, ni siquiera cuando abriga fines subversivos y perversos, será preciso renunciar también al concepto que hacía aún tributario de ella al pensamiento de Deleuze: el simulacro. Es por ello que no podemos sino estar de acuerdo con Smith, cuando señala que:

La noción de que las cosas simulan una Idea trascendente tiene sentido sólo en el contexto del platonismo. En la ontología de Deleuze, las cosas ya no “simulan” nada, sino que “actualizan” las Ideas inmanentes que son reales, aunque virtuales. Deleuze utiliza así la noción del simulacro para plantear el problema nietzscheano del “antiplatonismo” dentro del propio Platón, pero luego abandona la noción al forjar su propia terminología ontológica. En el trabajo de Deleuze, el concepto de simulacro es finalmente reemplazado por el concepto de agenciamiento, y el proceso de simulación se caracteriza más adecuadamente como proceso de actualización.⁷⁰⁰

Ahora bien, ¿por qué hablar en rigor de “agenciamiento” y no de “multiplicidad”, “rizoma” o “virtualidad” como parece sugerir Deleuze y hacen otros intérpretes? La razón hay que buscarla en el estatuto que es preciso conceder al concepto de simulacro, a la vista de la correspondencia entre la tríada antiplatónica que establecía nuestro pensador en sus trabajos en solitario y la que establece ahora en *Mil mesetas*: si Deleuze oponía a la Idea, el mito y la dialéctica platónicas la Diferencia, la repetición y el simulacro, este último habrá de constituir una suerte de antidialéctica, esto es, un principio empírico que efectúe a nivel actual la selección contenida ya en la repetición, principio trascendental cuyo cometido es distribuir el derecho que se sigue del principio ontológico. Y, según hemos establecido, el principio empírico que actualiza la distribución que estipulaba todavía virtualmente el principio trascendental solidario al principio ontológico es, en el nuevo libro, el agenciamiento. Lejos de desmentir las manifestaciones de Deleuze, entendemos que estas consideraciones las reafirman: lo esencial son las multiplicidades cuya lógica es la del rizoma, no cabe duda, pero la instancia que actualiza esas multiplicidades, de

⁷⁰⁰ Smith, *Essays...*, cit., p. 26. Creemos, sin embargo, que la propuesta de Smith no es del todo adecuada, en la medida en que soslaya el tránsito a propósito del problema abordado por Deleuze entre una y otra etapa de su pensamiento: de un lado, la teoría metafísica del lenguaje y el ser; del otro, la teoría sociopolítica de los modos de poblamiento de la tierra.

acuerdo con los dictados del principio ontológico y la selección del principio trascendental, es el agenciamiento; instancia que, en esa justa medida, establece en lo actual la selección, tomando en rigor el relevo del simulacro o antidualéctica. Lo esencial son ahora las multiplicidades o el deseo, pero no hay deseo más que agenciado.⁷⁰¹

Aclarado esto, pasaremos ahora a caracterizar el nuevo concepto de agenciamiento acuñado en *Kafka* y prolijamente desarrollado en *Mil mesetas*, así como a ofrecer un primer bosquejo de la redefinición del acontecimiento que paralelamente tiene lugar.

La estratificación del plano terrestre organiza las formas y las sustancias, los códigos y los medios que, rayanos en el caos, todavía no difieren realmente entre sí. De esa organización se sigue un mundo doblemente articulado, el mundo de los estratos que Deleuze y Guattari identifican sin ambages con los “juicios de Dios”, pues la articulación constitutiva de un estrato es una doble articulación (doble-pinza) toda vez que articula indefectiblemente un “contenido” y una “expresión”.⁷⁰² Asimismo, se da la particularidad de que, a diferencia de los códigos y los medios, el contenido y la expresión que componen los estratos difieren entre sí por naturaleza: «forma y sustancia no son realmente distintas, el contenido y la expresión sí lo son (...) no hay correspondencia, ni relación causa-efecto, ni relación significado-significante: hay distinción real, presuposición recíproca y únicamente isomorfía».⁷⁰³

⁷⁰¹ «Se nos objeta que sustrayendo el deseo a la carencia y a la ley, no nos queda otra salida que invocar un estado natural, un deseo que sería realidad natural y espontánea. Nosotros decimos todo lo contrario: el deseo sólo existe agenciado o maquinado. No podéis captar o concebir un deseo al margen de un agenciamiento determinado, en un plano que no preexiste, sino que debe ser construido». Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* [1977, 2ª edición aumentada en 1996]. Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 108. Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 401. De ello se sigue, asimismo, que el concepto de “agenciamiento” reemplaza al de “máquinas deseantes” a partir de *Mil mesetas*: cfr. Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 18.

⁷⁰² Acerca de las distinciones que aquí establecemos, es elocuente el siguiente fragmento: «Llamábase materia al plan de consistencia o Cuerpo sin Órganos, es decir, al cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo, partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres prefísicas y previtales. Llamábase contenido a las materias formadas, que como consecuencia debían ser consideradas desde dos puntos de vista, desde el punto de vista de la sustancia, en la medida en que esas materias eran “escogidas”, y desde el punto de vista de la forma, en la medida en que eran seleccionadas en un cierto orden (sustancia y forma de contenido). Llamábase expresión a las estructuras funcionales, que a su vez debían ser consideradas desde dos puntos de vista, el de la organización de su propia forma, y el de la sustancia, en la medida en que formaban compuestos (forma y sustancia de expresión)». Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 51.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 512.

Conviene aclarar que si bien es solidario de los estratos que articulan la superficie terrestre en territorios, el agenciamiento no se identifica en rigor con ellos, habida cuenta de que este principio empírico de administración del territorio es tanto un inter-estrato como un meta-estrato. Tiene una cara vuelta, por ende, hacia los estratos establecidos por movimientos de reterritorialización que extraen del medio un territorio (ritornelo territorial) y la otra hacia el plano de consistencia cuyos movimientos de desterritorialización absoluta (ritornelo Cósmico) y relativa (ritornelo terrestre) los hacen “caducar” y sucederse. De ahí se sigue una ambigüedad que, como veremos, aqueja a todo agenciamiento. Así las cosas:

El agenciamiento estaba (...) entre dos estratos, tenía, pues, una cara orientada hacia los estratos (en ese sentido, era un interestrato), pero también tenía una cara orientada hacia el otro lado, hacia el cuerpo sin órganos o el plano de consistencia (en ese sentido, era un meta estrato).⁷⁰⁴

Radica aquí la importancia renovada que adquiere el lenguaje en *Mil mesetas*, pues «si el agenciamiento no se reduce a los estratos es porque en él la expresión deviene un “sistema semiótico”, un régimen de signos, y el contenido, “un sistema pragmático”, acciones y pasiones». ⁷⁰⁵ De modo que hay un agenciamiento cada vez que se observa un acoplamiento de signos y cuerpos (es la doble articulación y la presuposición recíproca entre ambos, que como el simulacro relaciona lo diferente con lo diferente a través de la diferencia misma) de acuerdo con el cual se establece una primera división en todo agenciamiento, a saber: es inseparablemente, de un lado, agenciamiento maquínico de cuerpos y, del otro, agenciamiento colectivo de enunciación. Luego la clave de la distinción entre el agenciamiento y los estratos es la apertura a la pura “acontecimentalidad” del plano de consistencia suscitada por el lenguaje en los estratos antropomorfos o aloplásticos,⁷⁰⁶ donde la expresión deviene por primera vez en sistema de signos dando carta de naturaleza al agenciamiento, que establece una relación inédita entre sus dos segmentos allende la mera separación característica del contenido y la expresión en que se dividen los estratos:

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 514.

⁷⁰⁶ «Los estratos son fenómenos de espesamiento en el Cuerpo de la Tierra, a la vez moleculares y molares: acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones, plegamientos. Son Cinturas, Pinzas o articulaciones. Sumaria y tradicionalmente se distinguen tres grandes estratos: físico-químico, orgánico, antropomórfico (o “aloplástico”)». *Ibid.*, p. 512.

Y entre los dos, entre el contenido y la expresión, se establece una nueva relación que todavía no aparecía en los estratos: los enunciados o las expresiones expresan “transformaciones incorporales” que como tales (propiedades) “se atribuyen” a los cuerpos o a los contenidos. En los estratos, ni las expresiones formaban “signos” ni los contenidos “pragmata”, por eso no aparecía esa zona de transformaciones incorporales expresadas por las primeras, atribuidas a los segundos.⁷⁰⁷

Si bien puede decirse que los agenciamientos pertenecen aún a los estratos, en la medida en que continúan sometidos a la distinción entre el contenido y la expresión característica de la articulación; no es menos cierto que nos encontramos ya en otro elemento que difiere en rigor del de los estratos, puesto que la distinción contenido-expresión adquiere en ellos una nueva figura al devenir la expresión en signo y el contenido en *pragmata*. Tal elemento es, huelga decirlo, el agenciamiento y su apertura a la pura “acontecimentalidad” del plano de inmanencia de la tierra y, por ende, de la máquina abstracta que media entre ambos: devenir del plano de consistencia y los diagramas cuya redistribución permanente anima como veremos la historia de los agenciamientos.

Sabemos ya, pues, que el agenciamiento difiere de los estratos gracias a la apertura al acontecimiento suscitada por el lenguaje en los estratos antropomórficos, que lo vincula también al plano de consistencia y la máquina abstracta. Pero, ¿cómo entienden Deleuze y Guattari el lenguaje y el acontecimiento en un ámbito, el de lo sociopolítico, que no responde ya a los dictados de la estructura para evitar recaer en la trascendencia que lastraba todavía *Lógica del sentido*? Y, sobre todo, ¿en qué consiste el agenciamiento y cómo se producen sus variaciones y relevos, constitutivos en última instancia del cambio sociopolítico?

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, en *Mil Mesetas* se pasa de la problemática de la proposición a una problemática del enunciado, dejando atrás la teoría metafísica del lenguaje que articulaba *Lógica del sentido*: con miras a extender sus anteriores investigaciones al campo social, Deleuze realiza junto a Guattari una ambiciosa crítica de la lingüística que reivindica la primacía de la pragmática,⁷⁰⁸ en

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 514.

⁷⁰⁸ «La pragmática (las circunstancias, los acontecimientos, los actos) se habían considerado durante mucho tiempo como el "vertedero" de la lingüística, y sin embargo ahora se torna cada vez más

tanto que “política de la lengua” de la que depende toda semántica, y tiene el concepto de “agenciamiento de enunciación” como hilo conductor. Entendiendo entonces que la función elemental del lenguaje es la transmisión de consignas, definida la consigna como la relación entre los enunciados y los actos incorporales que se realizan en ellos (ámbito del ilocutorio: interrogo al preguntar, prometo al dar mi palabra, etc.),⁷⁰⁹ redefinen el acontecimiento o atributo lógico en el marco del agenciamiento como un acto o una transformación instantánea e incorporeal que, realizada en los enunciados, se atribuye sin embargo a los cuerpos de una sociedad. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas acerca del cariz de esta redefinición ni de la traducción de las series heterogéneas de los cuerpos y las proposiciones que suponen, en el nuevo marco teórico, los dos segmentos del agenciamiento:

Diríase que esos actos se definen por el conjunto de las transformaciones incorporales que tienen lugar en una sociedad determinada, y que se atribuyen a los cuerpos de esa sociedad. Podemos dar a la palabra cuerpo el sentido más general (hay cuerpos morales, las almas son cuerpos, etc.); no obstante, debemos distinguir las acciones y pasiones que afectan a esos cuerpos, y los actos, que sólo son en ellos atributos no corporales, o que son lo expresado (*l'exprimé*) de un enunciado.⁷¹⁰

El *agenciamiento colectivo de enunciación* es, entonces, una unidad superior, compuesta de un conjunto de atributos incorporales en tanto que variables; la cual constituye una instancia actual que regula la producción de subjetividades y significados en el campo social, dando lugar a regímenes de signos que permanecen constantes en el tiempo. Tales inquisiciones desembocan, pues, en el concepto de agenciamiento, que está conformado por dos ejes perpendiculares que lo dividen en cuatro partes.

El primer eje lo divide en forma de contenido o agenciamiento maquínico de cuerpos y forma de expresión o agenciamiento colectivo de enunciación, división cuyos dos segmentos traducen, como adelantamos, la dualidad estoica entre las mezclas de cuerpos y las proposiciones que expresaban los acontecimientos, haciéndola aterrizar en la historia y conformando el estrato del saber: las series

importante, pasando a primer plano el carácter activo de la lengua, en detrimento de las unidades o constantes abstractas del lenguaje». Deleuze, "Entrevista sobre Mil mesetas", en *Conversaciones...*, cit., p. 48.

⁷⁰⁹ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., pp. 83-84 y sigs.

⁷¹⁰ *Ibid.*, pp. 85-86.

heterogéneas de *Lógica del sentido* se abaten sobre la superficie terrestre dando lugar a la forma de contenido y la forma de expresión, que destituyen junto con la altura platónica de la Idea la profundidad presocrática del cuerpo e incluso la superficie estoica del sentido, en provecho del plano de inmanencia de la tierra y de su pura superficie estratificada. Esta caracterización de los estratos está inspirada en la cuadrícula mediante la que Hjelmslev oponía la dualidad “forma de contenido-forma de expresión” a la de “significante-significado”, remontando el lenguaje hasta un origen no lingüístico.⁷¹¹

El segundo eje se corresponde, en cambio, con los movimientos o devenires provenientes de afuera del estrato a que está expuesto el agenciamiento: movimientos de reterritorialización, que lo establecen, y movimientos de desterritorialización, que lo arrastran y desestabilizan, sea para destruirlo o transformarlo. Y en virtud de este segundo eje, todo agenciamiento presenta una doble naturaleza “molecular-molar” que se hace cargo de la ambigüedad consustancial a esta instancia bifronte, que como ya hemos considerado “mira” tanto a los estratos como al plano de consistencia. Luego podremos decir que un agenciamiento es predominantemente molar o molecular, más cercano al dominio de la institución o al del deseo, en función de que en el mismo predominen, respectivamente, los movimientos de reterritorialización o los de desterritorialización. Decimos “predominantemente” porque de este planteamiento no se sigue dualismo alguno entre el deseo y la institución a propósito del agenciamiento; toda vez que asentado como está sobre el plano de consistencia y, por ende, permanentemente en variación, nunca está exento de reterritorializaciones a pesar de que los movimientos de desterritorialización siempre parecen prevalecer.

Así las cosas:

Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es agenciamiento maquínico de cuerpos, de

⁷¹¹ «El geólogo danés spinozista Hjelmslev, príncipe taciturno descendiente de Hamlet, que también se ocupaba del lenguaje, pero precisamente para extraer de él la “estratificación”. Hjelmslev había sabido constituir toda una cuadrícula con las nociones de materia, contenido y expresión, forma y sustancia. Esos eran los “strata” decía Hjelmslev. Pues bien, esta cuadrícula tenía la ventaja de romper con el dualismo forma-contenido, puesto que existía tanto una forma de contenido como una forma de expresión. Los enemigos de Hjelmslev consideraban que eso sólo era una manera de rebautizar las desacreditadas nociones de significado y significante, pero en realidad era algo muy distinto. A pesar del propio Hjelmslev, la trama tenía otro alcance, un origen distinto del lingüístico (y lo mismo había que decir de la doble articulación: si el lenguaje tenía una especificidad, y por supuesto la tenía, ésta no consistía ni en la doble articulación, ni en la cuadrícula de Hjelmslev, que eran caracteres generales de estrato)». *Ibid.*, pp. 50-51.

acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, agenciamiento colectivo de enunciación, de actos y de enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado partes territoriales o reterritorializadas, que lo estabilizan, y por otro, máximos de desterritorialización que lo arrastran.⁷¹²

Deleuze y Guattari consideran, asimismo, con fines ilustrativos el ejemplo del agenciamiento feudal:

Y como ejemplo, el agenciamiento feudal. Según un primer eje, se considerarán las mezclas de cuerpos que definen la feudalidad. El cuerpo de la tierra y el cuerpo social, los cuerpos del soberano, del vasallo y del siervo, el cuerpo del caballero y del caballo, la nueva relación que establecen con el estribo, las armas y las herramientas que aseguran las simbiosis de cuerpos: todo un agenciamiento maquínico. Pero también los enunciados, las expresiones, el régimen jurídico de las armaduras, el conjunto de las transformaciones incorpóreas, especialmente los juramentos y sus variables, el juramento de obediencia, pero también el juramento amoroso, etc.: el agenciamiento colectivo de enunciación. Y según el otro eje, se considerarán las territorialidades y reterritorializaciones feudales, al mismo tiempo que la línea de desterritorialización que arrastra al caballero y su montura, los enunciados y los actos. Y cómo todo eso se combina en las Cruzadas.⁷¹³

Por una parte, hay, de un lado, una simbiosis o una alianza de cuerpos constitutiva de un agenciamiento maquínico que es siempre social antes de ser técnico, como el agenciamiento feudal consistente en la cesión de la tierra a cambio de servir a caballo, el cual “selecciona” la herramienta del estribo complicada en el agenciamiento, más modesto, “hombre-caballo-estribo”; del otro, hay un agenciamiento colectivo de enunciación, como los sistemas jurídicos o los juramentos feudales, constitutivo de un régimen de signos que prima igualmente sobre el uso del lenguaje y las palabras, que depende de él.⁷¹⁴ Por otra parte, hay los movimientos de

⁷¹² *Ibid.*, p. 92.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 93.

⁷¹⁴ «Las herramientas presuponen siempre una máquina, y la máquina, antes de ser técnica, siempre es una máquina social. Siempre hay una máquina social que selecciona o asigna los elementos técnicos empleados. Una herramienta seguirá siendo marginal o poco empleada mientras no exista la máquina social o el agenciamiento colectivo capaz de incluirla en su “phylum”. En el caso del estribo, es la cesión de tierra, ligada para el beneficiario a la obligación de servir a caballo, la que va a imponer la nueva caballería e incluir la herramienta en un agenciamiento complejo: feudalidad». Deleuze y Parnet, cit., p. 80. Sobre esta misma cuestión, cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., pp. 94, 401-407. Lo

afuera del estrato a los que está sometido el agenciamiento, movimientos de desterritorialización que lo desestabilizan y de reterritorialización que lo asientan.

Fiel a la tradición estoica en que se inspira, la distribución del estrato histórico del saber en los dos segmentos que componen el primer eje del agenciamiento ha de presentar una observancia rigurosa de la heterogeneidad o la diferencia de naturaleza: entre las expresiones y los contenidos, el discurso y los estados de cosas, media un abismo insalvable, exigencia tanto de la univocidad del ser como del consecuente rechazo del sistema de la representación con los que está comprometida desde sus comienzos la filosofía de nuestro autor. Y ello de modo que no se habla de aquello que se ve y no se ve aquello de lo que se habla: todo lenguaje es discurso indirecto o transmisión de consignas.⁷¹⁵ Ahora bien, la independencia entre las formas de contenido y de expresión lleva aparejada, antes bien que una mutua exclusión, su presuposición recíproca en una génesis conjunta que remite al diagrama o la máquina abstracta en tanto que principio trascendental solidario del principio ontológico.⁷¹⁶

Luego:

dicho a propósito de la herramienta es extensible al arma, cuyo agenciamiento es la máquina de guerra antes bien que el Estado: «la primacía muy general del agenciamiento maquinico y colectivo sobre el elemento técnico es válida (...) tanto para las armas como para las herramientas (...) son consecuencias» (p. 401). Destacamos este otro fragmento, donde también se aborda la cuestión del agenciamiento colectivo de enunciación: «Las herramientas son inseparables de las simbiosis o alianzas que definen un agenciamiento maquinico. Naturaleza-sociedad. Presuponen una máquina social que las selecciona y las incluye en su filum: una sociedad se define por sus alianzas y no por sus herramientas. De igual modo, bajo su aspecto colectivo o semiótico, el agenciamiento no remite a una productividad de lenguaje, sino a regímenes de signos, a una máquina de expresión cuyas variables determinan el uso de los elementos de la lengua. Y como las herramientas, esos elementos no tienen valor por sí mismos» (p. 94). De cara a la filosofía de la tecnología actual, resulta muy interesante esta precedencia de lo social sobre lo técnico que establecen aquí Deleuze y Guattari, en la medida en que contraviene bien a las claras el argumento del determinismo tecnológico que se emplea a menudo para tratar de eludir el control democrático de los avances tecnológicos y evitar toda responsabilidad al respecto (“si no lo hacemos nosotros, siempre habrá alguien que lo termine haciendo, quizá con menos garantías”; “no se puede responsabilizar al desarrollador de una tecnología –como, por ejemplo, un algoritmo– de las consecuencias imprevistas que se sigan de ella: deviene autónoma”). Así también, el argumento de la neutralidad de los productos técnicos, que serían beneficiosos o perjudiciales no en sí mismos, sino en función del uso que se les dé. Desde la óptica de nuestros autores, las tecnologías nocivas serían, en cambio, fruto de alianzas sociales igualmente dañinas, que antepondrían, por ejemplo, la acumulación capitalista al cuidado del medio natural o los intereses de las élites el bienestar general de la ciudadanía.

⁷¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 90-93.

⁷¹⁶ «El interés principal del concepto de agenciamiento es enriquecer la concepción del deseo de una problemática del enunciado, retomando las cosas donde las había dejado *Lógica del sentido* (...) *Mil mesetas* se transporta al plano donde se articulan las dos series y da un alcance inédito a la dualidad estoica de las mezclas de cuerpos y las transformaciones incorpóreas: una relación compleja se anuda entre "contenido" (o "agenciamiento maquinico") y "expresión" (o "agenciamiento colectivo de enunciación"), redefinidas como dos formas independientes no obstante tomadas en una relación de presuposición recíproca, y que se vuelven a lanzar una a otra; la génesis recíproca de las dos formas remite a la instancia del "diagrama" o de la "máquina abstracta". No es una oscilación entre dos polos (...) sino la correlación de dos caras inseparables. Contrariamente a la relación significante-significado,

Expresando el atributo no corporal, y atribuyéndolo al mismo tiempo al cuerpo, no se representa, no se refiere, en cierto sentido *se interviene*, y es un acto de lenguaje... La independencia de la forma de contenido y la forma de expresión no funda ningún paralelismo entre las dos, ni tampoco ninguna representación de la una por la otra, sino, al contrario, una fragmentación de las dos, una manera de insertarse las expresiones en los contenidos, de pasar constantemente de un registro a otro, de actuar los signos sobre las cosas, al mismo tiempo que éstas se extienden y se despliegan a través de los signos. Un agenciamiento de enunciación no habla “de las” cosas, sino que habla *desde los mismos* estados de cosas o estados de contenidos... En resumen, la independencia funcional de las dos formas sólo es la forma de su presuposición recíproca, del paso incesante de la una a la otra.⁷¹⁷

No en balde, Deleuze y Guattari afirman que la articulación de la forma de contenido y la forma de expresión es efectuada por los movimientos de desterritorialización que los aproximan al diagrama y, en última instancia, a la pura “acontecimentalidad” del plano de consistencia de la que provienen, donde tienen lugar «las presuposiciones recíprocas y las inserciones mutuas». De lo que se sigue que el campo social no se define tanto por sus contradicciones, a la manera del marxismo, como por las líneas de fuga que lo atraviesan.⁷¹⁸

La distribución de las singularidades libres que pueblan el plano de consistencia en el diagrama, cuya naturaleza es igualmente virtual, antecede ontológicamente a las distribuciones actuales de las formas de contenido y de expresión en el estrato histórico del saber (o deseo, afecto no subjetivado ni objetivado), de modo que las genera y determina su organización. Luego el diagrama es el afuera del estrato donde comunican por síntesis disyuntiva las formas estratificadas del saber en las que el deseo deviene cognoscible, habida cuenta de su naturaleza volátil y cambiante. La apertura al acontecimiento del agenciamiento no

considerada como derivada, la expresión se refiere al contenido sin por ello describirlo ni representarlo: ella "interviene" allí». Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 19.

⁷¹⁷ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 91.

⁷¹⁸ «Hay primacía de un agenciamiento maquínico de los cuerpos sobre las herramientas y los bienes, primacía de un agenciamiento colectivo de enunciación sobre el lenguaje y las palabras. Y la articulación de esos dos aspectos del agenciamiento es efectuada por los movimientos de desterritorialización que cuantifican sus formas. Por eso un campo social no se define tanto por sus conflictos y sus contradicciones como por las líneas de fuga que lo atraviesan. Un agenciamiento no conlleva ni infraestructura y superestructura, ni estructura profunda y estructura superficial, sino que aplanas todas sus dimensiones en un mismo plan de consistencia en el que actúan las presuposiciones recíprocas y las inserciones mutuas». *Ibid.*, p. 94.

radica, por ende, sino en la comunicación del mismo con el diagrama y, a través de él, con el mismo plano de consistencia cuyos devenires animan secretamente su historia. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar esta comunicación o, lo que es lo mismo, cómo se produce el cambio socio-político en la filosofía de Deleuze y Guattari?

La puesta en comunicación de los dos segmentos del agenciamiento no tiene lugar sino a través de los movimientos de desterritorialización relativos que hacen evolucionar el estrato histórico del saber y, por ende, traducen en el dominio de lo actual las alteraciones que los devenires producen a nivel virtual, privilegiando en el agenciamiento el polo intensivo o molecular.⁷¹⁹ El siguiente fragmento resulta sumamente ilustrativo con respecto a estos movimientos de desterritorialización relativos que ponen en comunicación las formas de contenido y expresión:

Las formas de expresión y contenido son inseparables de un movimiento de desterritorialización que las arrastra. Expresión y contenido, cada uno de ellos está más o menos desterritorializado, relativamente desterritorializado según tal estado de su forma. A este respecto no se puede plantear una primacía de la expresión sobre el contenido o a la inversa. Puede suceder que las componentes semióticas estén más desterritorializadas que las componentes materiales, pero también puede suceder lo inverso... En resumen, hay grados de desterritorialización que cuantifican las formas respectivas, y según los cuales los contenidos y las expresiones se conjugan, alternan, se precipitan recíprocamente, o, al contrario, se estabilizan al efectuar una reterritorialización.⁷²⁰

Huelga decir que tal comunicación es anticipada y propiciada en el acontecimiento, entendido ahora como un acto o una transformación instantánea e incorporal que es expresado en los enunciados y, no obstante, se atribuye a los cuerpos de una sociedad; y ello no para representarlos, sino para intervenir en ellos. Hay, pues, una precedencia o una iniciativa de la forma de expresión cuyos enunciados realizan las transformaciones incorporales en que consiste el acontecimiento:

⁷¹⁹ Es importante no confundir, en este punto, dos dualidades: “virtual-actual” y “molecular-molar”. Para aclararnos, podríamos decir que la segunda es transversal a la primera, puesto que si bien tanto el diagrama como el plano de consistencia constitutivos de lo virtual son instancias a todas luces moleculares; el agenciamiento es actual y, al tiempo, puede ser tanto predominantemente molecular como predominantemente molar, en función de que esté “vuelto” en mayor medida hacia las variaciones intensivas del deseo o hacia la fijeza de la institución entre cuyos polos no cesa de oscilar.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 92.

Podría concebirse una acción causal entre el contenido o la expresión, pero no para las *formas* respectivas, la forma de contenido y la forma de expresión. A ésta hay que reconocerle una independencia que permitirá precisamente a las expresiones actuar sobre los contenidos.⁷²¹

Los procesos de subjetivación resultan, como veremos, paradigmáticos a propósito del frecuente primado de la enunciación a la hora de suscitar los movimientos de desterritorialización relativos que dan lugar al cambio socio-político; *espontaneidad* del acontecimiento-enunciado que contrasta con la *receptividad* del cuerpo-visibilidad y estaba presente en el pensamiento de Deleuze y Guattari al menos desde *Kafka*.⁷²²

Así las cosas, el acontecimiento es en *Mil mesetas*, como lo era en *Lógica del sentido*, una instancia de naturaleza intermedia o paradójica que pone en relación dos “series” heterogéneas, los dos segmentos del agenciamiento, de acuerdo con la lógica irracional de la síntesis disyuntiva.⁷²³ El acontecimiento inaugura entonces un modo de insertarse la expresión en los contenidos y de intervenir en ellos a nivel del diagrama, poniendo a variar el agenciamiento, esto es, determinando que en el mismo predominen los movimientos de desterritorialización y la naturaleza molecular. Profundizaremos en la secuencia lógica que rige el cambio socio-político en el apartado dedicado a los procesos de subjetivación.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 93.

⁷²² «La enunciación precede al enunciado, no en función de un sujeto que lo produciría, sino en función de un dispositivo que convierte a la enunciación en su primer engranaje (...) Esta primacía de la enunciación nos remite de nuevo a las condiciones de la literatura menor: es la expresión la que rebasa o se adelanta, es ella la que precede a los contenidos, ya sea para prefigurar las formas rígidas donde van a fraguarse, ya sea para hacerlos que huyan por una línea de fuga o de transformación. Pero esta primacía no implica ningún "idealismo". Porque las expresiones o las enunciaciones están tan estrictamente determinadas por el dispositivo como los contenidos mismos. Y es un mismo y único deseo, un mismo y único dispositivo el que se presenta como dispositivo maquínico de contenido y dispositivo colectivo de enunciación». Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* [1975]. México, Ediciones Era, 1978, p. 123.

⁷²³ El siguiente fragmento es elocuente al respecto: «Lo único que uno hace es agenciar signos y cuerpos como piezas heterogéneas de la misma máquina. La única unidad procede de una misma y única función, un mismo y único "funtivo" es el sentido (*exprimé*) del enunciado y el atributo del estado corporal: un acontecimiento que se estira o se contrae, un devenir en infinitivo». Deleuze y Parnet, cit., p. 81.

De un lado, hay, pues, la afirmación de la multiplicidad que era silenciada por el sistema de la representación en filosofía; del otro, la realización de esa multiplicidad en el pensamiento, que trasciende la mera crítica filosófica de la representación con que estaban todavía comprometidos tanto *Diferencia y repetición* como *Lógica del sentido* para dar lugar a un pensamiento “afirmativo” de la multiplicidad.⁷²⁴ La introducción de *Mil mesetas*, titulada “Rizoma”, no deja lugar a dudas al respecto:

De todas formas, qué idea más convencional la del libro como imagen del mundo. Verdaderamente no basta con decir ¡viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, léxica, o incluso sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma.⁷²⁵

Luego aunque el concepto de “haecceidad” pertenezca, como es obvio, a la segunda etapa en tanto que describe las formas de individuación impersonales que tienen lugar en el marco del agenciamiento, no podemos por menos de reconocer que se sigue de una estricta observancia de la tesis de la univocidad del ser y de la lógica de la síntesis disyuntiva, inscritas en los desarrollos teóricos de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, pero decisivamente operantes todavía en esta segunda etapa.⁷²⁶ No en vano, Zourabichvili ha establecido que la lógica que rige la génesis y la insinuación recíproca de la forma de contenido y la forma de expresión (síntesis

⁷²⁴ Pardo se ha referido a la posibilidad de entender *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición* como un “discurso del método” a cuya aplicación se aventuraría Deleuze junto a Guattari en las obras posteriores, así como a los problemas que plantea esta interpretación en Pardo, *El cuerpo...*, cit., pp. 177-179, 186-187. Esta necesidad de no limitarse a la crítica filosófica de la representación, sino de extraer las consecuencias de la misma tanto en el ámbito del pensamiento (teoría) como de la praxis (práctica), es señalada también por Deleuze en la célebre entrevista que mantuvo con Foucault, titulada “Los intelectuales y el poder”: cfr. nota 762.

⁷²⁵ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 12.

⁷²⁶ «El ratón y el hombre no son en modo alguna la misma cosa, pero el Ser se dice de los dos en uno sólo y mismo sentido en una lengua que ya no es la de las palabras, en una materia que ya no es la de las formas, en una afectibilidad que ya no es la de los sujetos. Participación contra natura, pero precisamente el plan de composición, el plan de Naturaleza, está a favor de tales participaciones, que no cesan de hacer y deshacer sus agenciamientos empleando para ello todos los artificios». *Ibid.*, p. 262. Luego el hombre puede devenir-ratón y el ratón puede devenir-hombre, entrando en relación a nivel del plano (ser unívoco) y sus participaciones contra-natura (síntesis disyuntiva).

disyuntiva) a nivel de la máquina abstracta solidaria del plano de consistencia (ser unívoco) es la de la “haecceidad”, que da razón de las individuaciones impersonales cuyas participaciones “contra-natura” sólo pueden tener lugar de acuerdo con una lógica irracional necesariamente circunscrita al afuera del estrato. A quienes habitamos el estrato, tal lógica sólo nos es dada en la pura “acontecimentalidad” a que abre el lenguaje («una enunciación que privilegia el infinitivo, el nombre propio y el artículo indefinido»).⁷²⁷ Huelga decir que tales relaciones contra-natura tienen lugar a nivel de la “línea abstracta o de fuga”, línea desterritorializante o de puro devenir del plano de consistencia que «participa del fondo tanto más violentamente cuanto que se distingue de él sin que éste se distinga de ella»⁷²⁸ y, como tal, clave del vitalismo no orgánico que se afirma en el pensamiento de Deleuze («porque todo lo que cambia pasa por esa línea: agenciamiento»).⁷²⁹ La única unidad del agenciamiento proviene pues, lo sabemos, de «una misma y única función» que «es a la vez el sentido (*exprimé*) del enunciado y el atributo del estado corporal: un acontecimiento (...) un devenir». ⁷³⁰ Como también vimos, hay en el pensamiento deleuzeano una reformulación pluralista de la esencia como acontecimiento o manera que relaciona a los individuos antes bien con un otro constituyente que con una identidad ya dada o establecida de una vez con todas. De lo dicho se sigue que la individuación está aquejada de la misma ambigüedad que el agenciamiento, resolviéndose también en favor del polo molecular: la haecceidad.⁷³¹

Habida cuenta de que el rizoma constituye el concepto que da razón de la Multiplicidad a partir de *Mil mesetas*,⁷³² esta individuación por haecceidades, modo de individuación inmanente que no resulta mediada por instancia trascendente alguna como de hecho son los sujetos y los objetos, recoge en el seno del agenciamiento el

⁷²⁷ Cfr. Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., pp. 19-20.

⁷²⁸ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 62. Cfr. *Ibid.*, pp. 406-408.

⁷²⁹ Deleuze y Parnet, cit., p. 86.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁷³¹ «Si la institución es un agenciamiento molar que descansa sobre agenciamientos moleculares (de ahí la importancia del punto de vista molecular en política (...) el individuo, por su parte, no es una forma originaria que evoluciona en el mundo como en un decorado exterior o un conjunto de datos a los cuales se contentaría con reaccionar: él solo se constituye agenciándose (...). Porque su campo de experiencia oscila entre su proyección sobre formas de comportamiento y de pensamiento preconcebidas (por lo tanto sociales), y su exposición en un plano de inmanencia donde su devenir no se separe ya de las líneas de fuga o transversales que traza entre las "cosas", liberando su poder de afección y por eso mismo volviendo a entrar en posesión de su potencia de sentir y de pensar (de donde procede un modo de individuación por haecceidades que se distingue de la localización de un individuo mediante características identificantes (...)). Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., pp. 16-17.

⁷³² Cfr. Gilles Deleuze, "Carta-prólogo a Jean-Clet Martin", cit., p. 328.

testigo del simulacro y constituye, en lo sucesivo, la lógica irracional que rige la organización de las multiplicidades, el rizoma, la cual responde a las exigencias tanto de la univocidad del ser («siempre n-1»: unión inmediata de lo Uno y lo Múltiple en la Multiplicidad, que sólo se consigue sustrayendo lo Uno de la Multiplicidad a constituir) como de la síntesis disyuntiva (exterioridad de las relaciones o pura inmanencia que rige tanto la organización de las haecceidades en el agenciamiento como, ante todo, la del plano de consistencia sobre el que el mismo se asienta – distinguiéndose, en virtud de ello, del dispositivo foucaultiano: lo veremos en el apartado dedicado a los procesos de subjetivación-). Aquí radica la incuestionable continuidad de unas y otras investigaciones. Luego:

Todo el agenciamiento en su conjunto individuado resulta ser una haecceidad; se define por una longitud y una latitud, por velocidades y afectos, independientemente de las formas y de los sujetos que sólo pertenecen a otro plan. El lobo, o el caballo, o el niño dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, en agenciamientos que son inseparables de *una* hora, de *una* estación, de *una* atmósfera, de *un* aire, de *una* vida (...) La calle se compone con el caballo, de igual modo que la rata que agoniza se compone con el aire, y el animal y la luna llena se componen juntos (...) El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales o las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos. Hay que leer todo seguido: el animal-caza-a-las-cinco (...) así hay que percibir. Las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa, sino dimensiones de multiplicidades [*es decir, no son cualidades en juicios de atribución o esencias, sino acontecimientos*] (...) Una haecceidad no tiene principio ni fin, ni origen ni destino; siempre está en el medio [*recuérdese la caracterización nietzscheana del devenir*]. No está hecha de puntos, sólo está hecha de líneas. Es rizoma.⁷³³

Desde esta óptica, el agenciamiento y el plano de consistencia cuya superficie estratifica, nuevo principio empírico de administración análogo a la dialéctica platónica y nuevo principio ontológico, mediados casi inmediatamente por una máquina abstracta en tanto que nuevo principio trascendental, hacen de la tierra un enorme plano de univocidad en el que las singularidades pre-individuales se constituyen en multiplicidades que comunican unas con otras a través de su diferencia, dando lugar a los individuos-acontecimientos o haecceidades en tanto que nuevas entidades. Sobre este plano de inmanencia de la tierra se asientan, pues, los

⁷³³ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 266. Las anotaciones entre corchetes son mías.

agenciamientos que lo estratifican y oponen, en el polo molar que los separa de la pura superficie del plano de consistencia (espacio liso: desterritorialización) para aproximarlos a los estratos del plano de organización (espacio estriado: reterritorialización), las distribuciones trascendentes o los juicios de Dios al ateísmo del plano de consistencia en tanto que de-fundamento (*effondement*). Profundizaremos en esta cuestión en el último apartado.

Así las cosas:

Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de haecceidad. Una estación (...) una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto.⁷³⁴

Hay, por lo tanto, un modo de individuación inmanente que no “pasa” por el sujeto ni por el objeto, realidades individuales mediadas por una instancia trascendente que, a causa de ello, se corresponden con otro plano, con otro reino: el de la representación en el dominio del pensamiento y el del plano de organización o los estratos en el de la naturaleza. Es en este sentido que Deleuze y Guattari califican de «error fecundo» el derivar la palabra “haecceidad” de la raíz latina “ecce” (“he aquí”) en lugar de partir de “haec” (“esta cosa”), como hizo Duns Scoto cuando acuñó el concepto, y ello «puesto que sugiere un modo de individuación que no se confunde precisamente con el de una cosa o un sujeto».⁷³⁵

El ateísmo que la síntesis disyuntiva del acontecimiento (diferencia individuante) opone a los juicios de Dios y a la disyunción exclusiva de la esencia (diferencia específica) contraviene, pues, los principios de la teología, y «la teología es muy estricta en el punto siguiente: no hay hombres-lobos, el hombre no puede devenir animal. Las formas esenciales no se transforman, son inalienables y sólo mantienen relaciones de analogía».⁷³⁶ Todo el esencialismo de la tradición filosófica es, según lo hemos considerado, teológico en este sentido: el atributo esencial, invariable, define el ser de una sustancia en función de su naturaleza y, en esa medida, las realidades existentes se excluyen unas a otras (rigen aquí los principios de identidad y no contradicción). Ahora bien, hay también «las formas accidentales,

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 264.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 310.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 257.

distintas de las formas esenciales y de los sujetos determinados. Pues (...) son susceptibles de más y de menos: más o menos caritativo, y también más o menos blanco, más o menos caliente». ⁷³⁷ Luego las formas accidentales, como el calor, tienen grados “perfectamente individuados” que no se confunden con la substancia o el sujeto que los “soporta” o “recibe”. Lo mismo ocurre con las individualidades de los días y los acontecimientos, cuyos grados -la duración, por ejemplo- no pertenecen al ámbito de la extensión, sino al de la intensidad -un día más o menos corto-.

De lo dicho se sigue que tanto las latitudes de las formas accidentales de las que son capaces los cuerpos, composición de grados o intensidades varios que constituyen nuevas individuaciones en torno a una intensidad, como las longitudes que los hacen depositarios de un conjunto de elementos materiales en función de relaciones de velocidad y lentitud, implican agitaciones "subterráneas" que no se reducen a las propiedades esenciales de los sujetos y los objetos establecidos tal y como las entiende la tradición filosófica. ⁷³⁸ En resumen:

Entre las formas sustanciales y los sujetos determinados, “entre los dos”, no sólo hay todo un ejercicio de transportes locales demoníacos, también hay un juego natural de haecceidades, grados, intensidades, acontecimientos, accidentes, que componen individuaciones totalmente diferentes de la individuación de los sujetos bien formados que las reciben. ⁷³⁹

Unas y otras realidades difieren ciertamente en naturaleza, pero, en lugar de constituir un dualismo, se superponen; siendo, en cualquier caso, las individuaciones por haecceidades que componen el plano de consistencia de la tierra eminentemente anteriores a las individuaciones subjetivas y objetivas, substancias a las que se atribuye una esencia, las cuales constituyen el plano de organización que estratifica la superficie terrestre y no pueden por menos de ser consideradas como una realidad a

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁷³⁸ «En el plan de consistencia, un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del cuerpo, y haber definido el plan de naturaleza como longitud y latitud puras. Latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía». *Ibid.*, p. 264.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 258.

todas luces derivada en sentido tanto lógico como ontológico.⁷⁴⁰ En este sentido, no hemos de olvidar que si bien el eterno retorno como doctrina física consistía en afirmar el ser del devenir, como doctrina selectiva que realizaba la univocidad del ser en la historia de la filosofía consistía en afirmar ese ser del devenir como afirmándose en el devenir-afirmativo. Entonces, sólo es en sentido estricto lo que deviene y, aún más, lo que deviene afirmativamente, no teniendo lo demás sino una existencia secundaria o derivada. En el bloque anterior, mostrábamos que tales principios rigen aún los poblamientos de la tierra en *Mil mesetas*, merced a la prolongación de las tres síntesis del tiempo en el ritornelo. Luego:

La individuación de una vida no es la misma que la individuación del sujeto que la lleva o la soporta. Y no es el mismo plan: plan de consistencia o de composición de las haecceidades en un caso, que sólo conoce velocidades y afectos, plan completamente distinto de las formas, de las sustancias y de los sujetos en el otro caso. Y no es el mismo tiempo, la misma temporalidad. Aión, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder. Y Cronos, que, por el contrario, es el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto (...) En resumen, la diferencia no se establece en modo alguno entre lo efímero y lo duradero, ni siquiera entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación, dos modos de temporalidad. En efecto, habría que evitar una conciliación demasiado simple, como si por un lado hubiera sujetos formados, del tipo cosas o personas, y por otro, coordinadas espacio-temporales del tipo haecceidades. Pues poco concederéis a las haecceidades si no os dais cuenta de que sois una de ellas (...) sois longitud y latitud, un conjunto de velocidades y lentitudes entre partículas no formadas, un conjunto de afectos no subjetivados [*deseo*].⁷⁴¹

Resulta particularmente hermoso, a la par que ilustrativo, uno de los ejemplos que aducen Deleuze y Guattari a propósito de este tipo de individuación: «Las “cinco de la tarde” de Lorca, cuando el amor acaba y surge el fascismo. ¡Qué terribles cinco

⁷⁴⁰ El confinamiento de las sustancias en el plano de organización que se erige, en tanto que realidad a todas luces derivada, sobre la pura superficie del plano de consistencia de la tierra y las haecceidades-acontecimientos que constituyen los individuos a este nivel en *Mil mesetas* parece apoyar decisivamente la tesis de Bowden, de acuerdo con la cual, como vimos, hay una prioridad ontológica del acontecimiento con respecto a la sustancia en el pensamiento de Deleuze. Cfr. Bowden, cit.

⁷⁴¹ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 265. La anotación entre corchetes es mía.

de la tarde!».⁷⁴² De nada carece la individualidad de *esas* “cinco de la tarde”, que no se confunden con ninguna otra individuación,⁷⁴³ por mucho que el reloj marque ciertamente la misma hora: aunque sean mortales, no todas las heridas cobijan, por fortuna, los huevos de *esa* muerte ponzoñosa.

4. ¿Qué es un acontecimiento político?

Llegados a este punto de la exposición, podemos volver a plantearnos una cuestión por la que nos preguntábamos al comienzo del bloque: ¿qué hemos de entender por “acontecimiento político” o, con otras palabras, cuándo podemos calificar como tal a un acontecimiento en el contexto de la filosofía deleuzeana? Respondíamos entonces que si bien el acontecimiento no es inmediatamente político, no puede sino terminar siéndolo, toda vez que desde el ámbito de lo preindividual donde opera la redistribución de singularidades que le es propia no cabe establecer distinción alguna entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo social. Traíamos a la memoria aquel hermoso pasaje de *Lógica del sentido*, que parafraseamos ahora: ¿qué guerra no es un asunto privado y, a la inversa, qué asunto privado no halla sus coordenadas en una guerra que complica a toda la sociedad?

Quizá podamos ahora afinar ese planteamiento o incluso actualizarlo de acuerdo con los nuevos conocimientos de que disponemos a propósito de la obra de Deleuze. No es ocioso afirmar a este respecto que al menos desde *Mil mesetas* todo acontecimiento es político en un sentido netamente diferente al de *Lógica del sentido*: esa “politicidad” no reside ya en la indistinción a propósito de lo individual y lo colectivo abrigada por una teoría metafísica del ser y del lenguaje que ubica su

⁷⁴² *Ibid.*, pp. 264-265.

⁷⁴³ «El artículo y el pronombre indefinidos no son indeterminados, como tampoco el verbo en infinitivo. O más bien sólo carecen de determinación en la medida en que se los aplica a una forma a su vez indeterminada, o a un sujeto determinable. En cambio, no carecen de nada cuando introducen haecceidades, acontecimientos cuya individuación no pasa por una forma y no se hace por un sujeto. En ese caso, el indefinido se conjuga con el máximo de determinación: érase una vez, se maltrata a un niño, un caballo cae... Pues los elementos empleados encuentran aquí su individuación en el agenciamiento del que forman parte, independientemente de la forma de su concepto y de la subjetividad de su persona (...) nosotros creemos, por el contrario, que el indefinido de la tercera persona, él, ellos, no implica ninguna indeterminación desde ese punto de vista, y ya no relaciona el enunciado con un sujeto de enunciación, sino con un agenciamiento colectivo como condición. Blanchot tiene razón cuando dice que el se y el él — se muere, él es desgraciado— no ocupan en modo alguno el lugar de un sujeto, sino que destituyen todo sujeto en provecho de un agenciamiento del tipo haecceidad, que lleva o libera el acontecimiento en lo que tiene de no formado y de no efectuable por personas (...) Anuncios por palabras, máquinas telegráficas en el plan de consistencia (...)». *Ibid.*, p. 267.

“fundamentación” en el ámbito de lo preindividual con miras a superar el carácter trascendente inherente a todo fundamento, aunque tal indistinción persista de hecho, sino ante todo en el nuevo dominio a que se traslada la cuestión: ámbito en sí mismo socio-político de los poblamientos terrestres. Luego si en el primer libro que estudiábamos el carácter político del acontecimiento era una cuestión predominantemente epistemológica y, por ende, no inmediata; en el segundo, tal asunto cae claramente del lado de la ontología: el acontecimiento es ahora inmediatamente político, porque se define como un acto o una transformación instantánea e incorporal que, realizada por los enunciados de un agenciamiento colectivo de enunciación, se atribuye, sin embargo, a los cuerpos que conforman la sociedad en un agenciamiento maquínico. Persisten pues, de un lado, la relación esencial con el lenguaje, pero el lenguaje es ahora un enunciado necesariamente incardinado en el régimen de signos de un contexto social; y, del otro, tanto la atribución como finalmente la efectuación en el cuerpo, pero tal cuerpo no remite ya a profundidad metafísica alguna, sino a una geopolítica donde se establecen las diferentes alianzas sociales que constituyen los muy diversos modos de poblamiento de la tierra.

Si bien el acontecimiento es ahora inmediatamente político, cabe todavía preguntarse si hay acontecimientos de mayor relevancia política que los demás y, asimismo, dónde reside esta relevancia. En un artículo notable, donde se trata de establecer el sentido del acontecimiento político a través de las teorías de Deleuze, cuyo potencial al respecto es privilegiado con respecto a las de Donald Davidson, Paul Ricoeur y Alain Badiou, Iain Mackenzie concluye lo siguiente:

Un acontecimiento político es una contra-efectuación de un punto de inflexión en lo virtual y, no obstante, un dominio real de relaciones políticas intensivas; un dominio al que los teóricos políticos suelen referirse como "lo político". En consecuencia, un “no-acontecimiento” político es cualquier acontecimiento que se asigna significado que meramente acepta, o posiblemente refuerza, las concepciones establecidas de lo político. La teoría política en sí misma se convierte en un fiasco [*nonevent*] en la medida en que simplemente acepta o refuerza las concepciones establecidas y dominantes de lo político. La teoría política puede convertirse en un acontecimiento en sí misma, participar en el mundo que habita, cuando experimenta creativamente con concepciones de lo político. En ese punto, la teoría política no es una reflexión o una interpretación de acontecimientos políticos; más bien, la teoría política es aquello que produce acontecimientos políticos, aquello que tiene la capacidad de producir un

cambio real en la actual constitución material de las cosas, cuerpos y estados de cosas.⁷⁴⁴

Siendo sin duda interesantes, no creemos, sin embargo, que Deleuze aceptara de buen grado las conclusiones de Mackenzie, por constreñir la cuestión al dominio especializado de la teoría política: de un lado, un acontecimiento político consistiría en un punto de inflexión en la esfera virtual de “lo político” que habría de producir a nivel actual una nueva concepción al respecto contrapuesta a la establecida; del otro, la teoría política se erigiría ella misma en acontecimiento político cuando se convirtiera en un agenciamiento colectivo de enunciación inédito o creador, suscitando una transformación tanto en la concepción virtual de lo político como en las significaciones, subjetivaciones y estados de cosas actuales. Por nuestra parte, podemos concluir que en la filosofía de Deleuze posterior a *Mil mesetas* un acontecimiento es político de manera especial o más relevante cuando la redistribución de las potencias o los devenires que produce en el dominio virtual del plano de inmanencia de la tierra y el diagrama hacen caducar, a nivel actual, el agenciamiento presente en favor de un agenciamiento todavía por venir, pero siempre anticipado como veremos a continuación por un acto de enunciación y un proceso de subjetivación. Un acontecimiento es, en suma, eminentemente político en el pensamiento de Deleuze cuando alcanza a crear un nuevo modo de ser o estilo de vida a nivel tanto individual como colectivo. La creación de un pueblo no es, pues, como pudiera en principio parecer un asunto populista, sino a todas luces aristocrático. Cobran así sentido aquellas declaraciones de nuestro autor según las cuales:

Hay que mantener a la vez que la palabra crea el acontecimiento, lo alza, y que el acontecimiento silencioso está cubierto por la tierra. El acontecimiento es siempre la resistencia, entre lo que el acto de habla arranca y lo que la tierra sepulta. Es un ciclo del cielo y de la tierra, de la luz exterior y del fuego subterráneo, y más aún de lo sonoro y lo visual, que no rehace jamás un todo sino que constituye cada vez la disyunción de las dos imágenes al mismo tiempo que su nuevo tipo de relación, una relación de inconmensurabilidad muy precisa, no una ausencia de relación.⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ MacKenzie, cit. Artículo sin paginar.

⁷⁴⁵ Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* [1985]. Barcelona, Paidós, 1987, p. 338.

En lo sucesivo, consideraremos el carácter político del acontecimiento, primero, desde el punto de vista del derecho del pensamiento y la legitimación del lugar que se ocupa en el campo político y, finalmente, desde la reinterpretación que nuestro pensador ofrece de los procesos de subjetivación foucaultianos como una subespecie o una modalidad del acontecimiento mismo.

5. Sobre el derecho del pensamiento y el argumento de la experiencia reservada.

¿Qué le queda al pensador abstracto cuando da consejos de sensatez y distinción? ¿Hablar siempre de la herida de Bousquet, del alcoholismo de Fitzgerald y de Lowry, de la locura de Nietzsche y de Artaud, permaneciendo en la orilla? ¿Convertirse en el profesional de estas habladurías? ¿Desear solamente que los que recibieron estos golpes no se hundan demasiado? ¿Hacer investigaciones y números especiales? ¿O bien ir uno mismo para ver un poquito, ser un poco alcohólico, un poco loco, un poco suicida, un poco guerrillero, lo justo para alargar la grieta, pero no demasiado para no profundizarla irremediablemente? Donde quiera que se mire, todo parece triste. En verdad, ¿cómo permanecer en la superficie sin quedarse en la orilla? ¿Cómo salvarse salvando la superficie, y toda la organización de superficie, incluidos el lenguaje y la vida? ¿Cómo alcanzar esta política, esta guerrilla completa? (todavía cuántas lecciones por recibir del estoicismo...).⁷⁴⁶

En este pasaje, Deleuze se dirige a sí mismo el reproche que contraría las pretensiones del pensador abstracto, cuyo derecho descansa sobre un fundamento trascendente y, por ende, termina por desvanecerse en la arbitrariedad de lo incondicionado, sin arraigo en la vida ni en el pensamiento. Podría entonces parecer que todo está perdido, que el derecho del pensamiento se debatiría entre, por una parte, la raigambre en una experiencia personal sin reservas que nos condenaría al alcoholismo o a la locura, agrandamiento irremediable de la grieta del que extraeríamos un derecho imprescriptible para el pensar a condición de sacrificar el cuerpo, cuya consecuencia más inmediata es desoladora: la imposibilidad del pensamiento para trascender la propia experiencia vital, para asumir la perspectiva de los otros y “experimentar”, también nosotros, lo que ellos experimentan, a veces bajo la forma sorda y dolorosa del sufrimiento; y, por otra, su desvanecimiento en la

⁷⁴⁶ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 191-192.

abstracción o, peor aún, en la impostura: no olvidemos esos “querer-a-medias” que nuestro autor ya denunciara en *Nietzsche y la filosofía*⁷⁴⁷ («ir uno mismo para ver un poquito (...) lo justo para alargar la grieta, pero no demasiado para no profundizarla irremediablemente...»). De un lado, encontraríamos la justificación gnoseológica del “solipsismo de grupo” que caracteriza a las llamadas políticas de la identidad: la empatía es una excusa, una quimera reaccionaria para suplantar la voz de los oprimidos (y vive Dios que a menudo lo ha sido), sólo ellos están legitimados para defender, aun más, para entender su causa; del otro, la figura del pensador abstracto, cuando no la del impostor, cuyo pensamiento está aquejado de la mayor de las inanidades.

No es ésta, sin embargo, la última palabra de Deleuze al respecto, como permite adivinar la anotación entre paréntesis que cierra el fragmento a que aludimos: «todavía cuántas lecciones por recibir del estoicismo». Deleuze no responderá a esta objeción en *Lógica del sentido*, al menos de forma explícita, debido quizá a su gusto por la insinuación, por la sutileza. Habremos, por tanto, de esperar a la agresiva interpelación que dirigió contra él Michel Cressole, deshonesto pero feliz al fin y al cabo, para obtener una respuesta. Cressole acusa a Deleuze de ser precisamente un impostor, de parasitar las experiencias ajenas en provecho de su pensamiento sin exponerse en lo más mínimo. Así lo resume el filósofo, aludiendo explícitamente al texto de *Lógica del sentido* que referimos al comienzo:

Tu otra crítica, más dura y terrible, que consiste en decir que siempre he ido a la zaga, economizando esfuerzos, aprovechándome de las experimentaciones ajenas, de los homosexuales, drogadictos, alcohólicos, masoquistas, locos, etc., probando ligeramente sus delicias y venenos sin arriesgar nunca nada. Vuelves contra mí un texto mío en el que yo pregunto cómo es posible no convertirse en un conferenciante

⁷⁴⁷ «Una cosa en el mundo le repugna a Nietzsche: las pequeñas compensaciones, los pequeños placeres, las pequeñas alegrías, todo lo que es concedido una vez, sólo una vez. Todo lo que sólo puede volver a hacerse al día siguiente a condición de haber dicho el anterior: mañana ya no lo haré más — todo el ceremonial del obseso. Y de esta manera nos parecemos a esas viejas señoras que sólo se permiten un exceso una vez, actuamos como ellas y pensamos como ellas. “¡Ay! ¿Por qué no os deshacéis de todos esos querer-a-medias, por qué no os decidís por la pereza como por la acción? ¡Ay! Porque no comprendéis mi palabra: haced siempre lo que queráis, pero primero sed de los que pueden querer”». Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 99. A propósito de la cita de Nietzsche, cfr. Friedrich Nietzsche, “Así habló Zaratustra” [1892], en *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid, Tecnos, 2016, p. 176.

profesional sobre Artaud o en un seguidor mundano de Fitzgerald.⁷⁴⁸

Fragmento que continúa con una esclarecedora apostilla, en la que se ensalza el valor la potencia de lo falso, esto es, de la ficción en sentido foucaultiano, de esas ficciones que han producido más verdad y realidad que todas las pretendidas “verdades” (designaciones, manifestaciones, significaciones) juntas:⁷⁴⁹ para obtener el derecho del pensamiento, convocando la necesidad que le conviene, no es imprescindible profundizar la grieta en el cuerpo hasta lo irremediable, habida cuenta de que tales efectos pueden ser obtenidos por otros medios.⁷⁵⁰ El fundamento o el derecho del pensamiento, así como el de la posición en el campo político que legitima la acción no son deudores de una experiencia personal e intransferible, al menos no en exclusiva, siendo en consecuencia también sensibles a la capacidad del pensador o del activista para la heterogénesis, esto es, para devenir-otro, para participar de otras perspectivas o puntos de vista, suscitando los mismos efectos producidos por la droga o la locura o la homosexualidad por otros medios. Así las cosas, lo relevante no es tanto la experiencia personal o la pertenencia a un grupo como las relaciones transversales que, en virtud de esos efectos compartidos, obtenidos también por otros medios, hermanan tanto los puntos de vista como las luchas políticas en principio divergentes (síntesis disyuntiva o disyunción incluida):

¿A cuento de qué traer a colación mis relaciones con los homosexuales, los alcohólicos o los drogadictos, si puedo experimentar en mí efectos análogos a los que ellos obtienen por otros medios? Lo interesante no es saber de qué me aprovecho, sino más bien si hay quienes hacen tal o cual cosa en su rincón, como yo en el mío, y si es posible un encuentro azaroso, un caso fortuito, no alineaciones o adhesiones (...) El problema no fue nunca la naturaleza de tal o cual grupo exclusivo, sino las relaciones transversales en las que los efectos producidos por tal o cual cosa (homosexualidad, droga, etc.) pueden siempre producirse por otros medios.⁷⁵¹

La sola identidad o la pertenencia a un determinado grupo minoritario tampoco garantiza por sí misma, pues, una perspectiva privilegiada a propósito de la

⁷⁴⁸ Deleuze, "Carta a un crítico severo", cit., pp. 20-21.

⁷⁴⁹ «Yo nunca he escrito más que ficciones», pero nunca ficción alguna ha producido tanta verdad y tanta realidad». Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 155-156.

⁷⁵⁰ «Pero, ¿qué sabes de mí? Yo creo en el secreto, es decir, en la potencia de lo falso, mucho más que en los relatos que dan testimonio de una deplorable creencia en la exactitud y en la verdad. Aunque no me mueva, aunque no viaje, hago, como todo el mundo, mis viajes inmóviles que sólo puedo medir con mis emociones, expresándolos de la manera más oblicua y desviada en mis escritos». Deleuze, "Carta a un crítico severo", cit., p. 21.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

realidad, una mirada no edípica. Así se lo hace saber Deleuze a Cressole en referencia a otro punto de su texto que ironiza con el hecho de que uno de los autores de *El Anti-Edipo* lleve una vida matrimonial al uso y tenga una hija pequeña que juega con muñecas:

Deberías saber que no basta con ser soltero, no tener hijos, ser homosexual o pertenecer a tal o cual grupo para evitar a Edipo, pues hay un Edipo de grupo, hay homosexuales edípicos y un M.L.F. edipizado, etc. Como prueba valga un texto: *Los árabes y nosotros*, bastante más edípico que mi hija.⁷⁵²

De acuerdo con lo dicho no es, pues, de extrañar que Deleuze responda a las acusaciones de Cressole de esta guisa, adelantando en cierto modo el tránsito teórico que con respecto a *El Anti-Edipo* supondrá *Mil mesetas*: «Los esquizos, tanto los falsos como los verdaderos, me están fastidiando tanto que de buena gana me pasaría a la paranoia».⁷⁵³ El esquizofrénico, hagamos memoria, era caracterizado en *Lógica del sentido* como aquél cuyo trastorno consiste ante todo en la quiebra de la superficie del sentido en favor de las profundidades de lo corporal: todo se vuelve pesado, hiriente... Material.⁷⁵⁴ Es lo propio de la esquizofrenia que todo recaiga en la profundidad del cuerpo, que todo arraigue en esa grieta profundizada ya hasta lo irreversible. Luego al rechazar aquí la figura del esquizofrénico, falso o verdadero, Deleuze recusa los derechos de la profundidad del cuerpo en provecho de los derechos no ya de la superficie estoica, todavía solidaria de una profundidad, sino del plano terrestre y, en suma, del devenir, de la potencia de lo falso cuyos efectos son tan reales y válidos como los obtenidos por los medios “verdaderos” de la experiencia vital. Y ello de modo que «el argumento de la experiencia reservada es un mal argumento, además de reaccionario. La frase de *El Anti-Edipo* que más me gusta es esta: “No, jamás hemos visto esquizofrénicos”».⁷⁵⁵ No hemos de olvidar tampoco, para terminar, que en *El Abecedario* Deleuze definía “ser de izquierdas” como un asunto de perspectiva, consistente en invertir las prioridades a propósito del interés que definen tanto el buen sentido como el sentido común, las cuales se corresponden con las de la propia identidad subjetiva y de grupo, siendo en lo sucesivo lo que nos

⁷⁵² *Ibid.*, p. 20.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁵⁴ Cfr. Deleuze, "Decimotercera serie. Del esquizofrénico y de la niña", en *Lógica...*, cit.

⁷⁵⁵ Deleuze, "Carta a un crítico severo", cit., p. 22.

resulta más lejano aquello que nos concierne de manera más inmediata.⁷⁵⁶ No, jamás hemos “visto” esquizofrénicos, ni alcohólicos, ni africanos, ni mujeres u homosexuales, pero podemos devenir-esquizofrénico, devenir-alcohólico, devenir-africano, devenir-mujer o devenir-homosexual: en esa medida, los comprendemos como a hermanos y sus causas son la nuestra.

Conviene, no obstante, precisar dos cuestiones con respecto a lo dicho, con el fin de no incurrir en simplificaciones que trivialicen los planteamientos anteriores.

Por un lado, hemos de hacer hincapié en el hecho de que devenir-otro no es en modo alguno cosa fácil: no se trata aquí de retomar una postura intelectualista que nos devolvería a las miserias del pensador abstracto, sino de aperecernos de la dificultad que entraña tal proceso en toda su dimensión, la cual allana el terreno, una vez más, a la impostura. Es tan ilegítimo blindar el pensamiento y la acción política empleando el argumento de la experiencia reservada como pretender que cualquiera pueda devenir-otro en cualquier circunstancia, que basta, en suma, con un acto voluntarista para alcanzar por otros medios los efectos que establezcan una relación transversal entre aquél que aspira a devenir-otro y los individuos o grupos que tal proceso toma por objeto, prendidos en una determinada experiencia que le resulta lejana moral o geográficamente. Estas consideraciones remiten entonces a aquellas otras en que Deleuze afirmaba que la filosofía no se agota en la comprensión estrictamente filosófica -esto es, realizada únicamente a través de conceptos-, sino que precisa, y aun en la misma medida, del sustrato de una comprensión no filosófica -esto es, llevada a cabo a través de afectos y perceptos-. Es en este sentido que el pensador francés dejó escrito que «la comprensión no filosófica no es una comprensión insuficiente o provisional, es una de las dos mitades, una de las dos alas *de la comprensión propiamente filosófica*».⁷⁵⁷ De un lado, los afectos se corresponden con nuevas maneras de experimentar; del otro, los perceptos hacen lo propio con nuevas maneras de percibir. Esta última constatación pone de manifiesto que se precisan nuevas maneras de percibir y experimentar (nuevos usos de las facultades corporales) como condición de posibilidad de una nueva manera de pensar: «la filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la

⁷⁵⁶ Cfr. Pierre-André Boutang, "G de gauche", en *L'abécédaire de Gilles Deleuze* [película documental]. Francia, Éditions Montparnasse, 1996.

⁷⁵⁷ Deleuze, "Sobre la filosofía", cit., p. 222.

filosofía». ⁷⁵⁸ Los afectos y los perceptos constituyen, por ende, un sustrato no-filosófico de la filosofía o un afuera del pensamiento. Y es preciso, en suma, sustraer el cuerpo y sus facultades al gobierno de la Imagen Dogmática, suscitando nuevas maneras de percibir y experimentar que den lugar, a su vez, a un nuevo modo de pensar. Tal es, en última instancia, el sentido de este devenir-otro: llamada a un pueblo que falta en la que, como no podía ser de otro modo, el acontecimiento y la subjetivación juegan un papel sumamente determinante, hasta el punto de devenir en condición de posibilidad del pensamiento que arraiga en la vida, desembarazándose de toda abstracción o impostura sin agotarse en una autobiografía que le daría indeseables tintes edípicos. Devenir-otro es, en suma, un acontecimiento que lleva prendido un proceso de subjetivación, el cual conduce a la relativización de las identidades individuales o de grupo cuando las mismas son entendidas de forma sedentaria o esencialista, trascendiendo el derecho del pensamiento el carácter deudor con respecto a la experiencia biográfica que habitualmente se le atribuye, merced a una potencia de lo falso capaz de suscitar los mismos efectos que otros obtienen por los cauces “verdaderos” de una experiencia biográfica que nos resulta ajena. ⁷⁵⁹

Edipo no es una muñeca, es una secreción interna, una glándula, y nunca se ha luchado contra las secreciones edípicas sin luchar también contra sí mismo, sin experimentar contra sí mismo, sin hacerse capaz de amar y desear (en lugar de la plañidera voluntad de ser amados, que nos conduce al psicoanálisis). Amores no-edípicos: no es poca cosa. ⁷⁶⁰

Tales efectos, los afectos y perceptos, constituyen el afuera común a la literatura y la filosofía, disciplinas cuyo estatuto es el de contra-saberes que embarcan al sujeto en un proceso de subjetivación del que no sale, no puede salir, indemne: establecer este estatuto para ambas es el sentido último de las introducciones de dos de los últimos libros de Deleuze: *Crítica y clínica* y *Pourparlers*, respectivamente. ⁷⁶¹ Sólo aquél capaz de esos «amores no-edípicos» que nos ponen en una suerte de guerra

⁷⁵⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es...?*, cit., p. 111.

⁷⁵⁹ «Contra aquellos que piensan “soy esto, soy aquello”, y que lo piensan aún de una manera psicoanalítica (refiriéndose a su infancia o a su destino), hay que pensar en términos de incertidumbre y de improbabilidad: no sé lo que soy (...) Si la droga produce a veces delirios, ¿por qué no podría yo delirar sobre la droga? ¿Qué vas a hacer tú con tu “realidad” propia? Chato realismo el tuyo. Pero, ¿por qué me lees entonces?». Deleuze, "Carta a un crítico severo", cit., p. 22.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁶¹ Cfr. Deleuze, *Crítica y...*, cit. Deleuze, *Conversaciones...*, cit.

de guerrillas contra nosotros mismos alcanza a devenir-otro, lejos ya del pensador abstracto y su impostura.

Por otro lado, en modo alguno lo expuesto implica suplantar la voz de los otros o hablar en su nombre, esto es, representarlos: no hemos de olvidar que uno de los grandes méritos que Deleuze atribuía a Foucault era el de haber extraído a propósito de la política las consecuencias de la crítica de la representación teórica, estableciendo de una vez por todas la indignidad de hablar en nombre del otro, esto es, de representarlo;⁷⁶² indignidad de la representación que tampoco concede la razón de una vez por todas a quien no ha de ser representado, el cual, no habiendo de ostentar en lo sucesivo un punto de vista privilegiado a propósito de su situación particular ni de la situación de conjunto, es no obstante y en virtud de la primera el depositario de un testimonio, de una voz insoslayable a la que necesariamente hay que prestar oídos. Así lo expresaba con envidiable elocuencia el propio Foucault, a propósito de los sublevados:

Nadie está obligado a encontrar que esas voces confusas canten mejor que las otras y digan la verdad más profunda. Basta con que existan y que tengan en contra todo eso

⁷⁶² «Cuando organizaste el grupo de información sobre las cárceles, lo hiciste sobre esta base: instaurar las condiciones para que los presos pudieran hablar ellos mismos (...) Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser los representados, ya sea por un partido o por un sindicato que se arrojarían el derecho de erigirse en su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre se trata de una multiplicidad, incluso en la persona que habla o actúa. Ya no hay representación, sólo hay acción, acción teórica y acción práctica en relación de relevo recíproco o de red (...) A mi modo de ver, tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en un dominio práctico: la indignidad que comporta hablar por los demás. Quiero decir: nos burlábamos de la representación, decíamos que había terminado, pero no extraíamos las consecuencias de esa conversión “teórica”, es decir, que la teoría exigía que las personas afectadas hablaran finalmente, en la práctica, por su cuenta». Deleuze y Foucault, "Los intelectuales y el poder" [1972], en *La isla...*, cit., pp. 268, 270. Tal es, en suma, una de las características principales del «intelectual específico» de Foucault, en contraste con el intelectual universal sartreano, conciencia y elocuencia de la masa: de ahora en adelante se tratará más bien de luchar codo a codo con los otros, de escuchar lo que tienen que decir y de contribuir a sus luchas desde la posición, eso sí, que confieren a este nuevo tipo de intelectual los saberes que detenta en tanto que especialista, piedra de toque del régimen de verdad de su tiempo. Estos saberes complican cuestiones que, pese a su complejidad técnica, conciernen a todo el mundo: sean los peligros de la energía nuclear en el caso de Oppenheimer, sean los de el sistema de espionaje internacional del gobierno estadounidense en el caso, más reciente, de Snowden. También se refiere Deleuze en la carta a Michel Cressole a esta nueva politización de la figura del intelectual que Foucault ha llevado a cabo, si bien de manera tangencial y en referencia a su propia actividad: «Me imaginas políticamente atrapado, reducido al papel de firmar manifiestos y peticiones, “superasistente social”: no es verdad, y, de entre todos los homenajes que habría que rendir a Foucault, está el de haber sido el primero que por su propia cuenta ha quebrado los mecanismos de recuperación y ha sacado al intelectual de su situación política clásica». Deleuze, "Carta a un crítico severo", cit., p. 19.

que se encarniza en hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y averiguar lo que quieren decir.⁷⁶³

6. De los procesos de subjetivación como una subespecie del acontecimiento. La lectura deleuzeana del último Foucault.

6.1. La separación teórica: del dispositivo como «verdad del poder».

La separación, tanto teórica como personal, que tuvo lugar entre Gilles Deleuze y Michel Foucault a partir de la publicación de *La voluntad de saber* es bien conocida.⁷⁶⁴ A ella se refería Deleuze tras la muerte de Foucault en una entrevista de 1986 publicada originalmente en *Libération* y recogida hoy en *Pourparlers*. Tales declaraciones no están exentas de tristeza y se hacen eco de una cuestión a la que Deleuze volverá una y otra vez en otras entrevistas concedidas en la época a propósito de Foucault, las cuales se multiplicarán después de que publique la ya célebre monografía que dedicó a su amigo, en la que vuelve nuevamente sobre el tema: Foucault habría atravesado en sus últimos años una especie de crisis a todos los niveles -política, vital y, por supuesto, filosófica-, la cual le habría llevado a una cierta reclusión que lo distanció de sus amigos menos íntimos.

Por desgracia, no le vi durante sus últimos años: atravesó, después de *La voluntad de saber*, una crisis que le afectó en todos los terrenos: en el político, en el vital y en el del pensamiento. Como sucede con todos los grandes pensadores, su pensamiento se servía de crisis y conmociones como condición creativa, como condición de coherencia última. Tuve la impresión de que él deseaba estar solo, escapar a donde sólo algunos íntimos pudieran seguirle. Yo tuve mucha más necesidad de él que él de mí.⁷⁶⁵

En un intento de volver a aproximarse a Foucault, hacia quien sentía una mezcla de afecto sincero y de profunda admiración filosófica, Deleuze le escribió una carta inmediatamente después de la publicación de *La voluntad de saber*, en 1977,

⁷⁶³ Michel Foucault, "Inutile de se soulever?" [1979], en *Dits et écrits. Vol. III. 1976-1979*. París, Éditions Gallimard, 1994, p. 793. La traducción es mía.

⁷⁶⁴ Consúltese a este respecto la entrada "Deleuze" en Judith Revel, *Diccionario Foucault* [2008]. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

⁷⁶⁵ Deleuze, "Hender las cosas, hender las palabras" [1986], en *Conversaciones...*, cit., pp. 135-136.

haciéndosela llegar a través de François Ewald.⁷⁶⁶ Es gracias al testimonio del intermediario que conocemos la intención que abrigaba Deleuze con esa carta, en la que expresa sus impresiones con respecto al desarrollo de la filosofía de Foucault que suponía el nuevo libro publicado. Entre otras cosas de notable importancia, como su escepticismo acerca de la posibilidad de describir los micro-dispositivos en términos de relaciones poder en lugar de hacerlo en términos de deseo, Deleuze considera que *La voluntad de saber* constituye un nuevo avance con respecto a *Vigilar y Castigar*, en la medida en que otorga a los dispositivos de poder una función netamente más ambiciosa: la vieja función normalizadora a través de la formación de los saberes es relevada por una función constitutiva, y constitutiva nada menos que de “verdad”, de una «verdad del poder». ⁷⁶⁷ Adelanta Deleuze, asimismo, algunos de los malentendidos que esta nueva concepción puede, a su entender, suscitar: ser interpretada como un retorno a una suerte de sujeto constitutivo y preguntarse con suspicacia acerca de la necesidad de resucitar el concepto de verdad; desmintiéndolos, no obstante, por anticipado en tanto reconoce que se trata de dos falsas cuestiones que se plantearán únicamente en la medida en que Foucault no ha abundado demasiado en la explicación de las mismas en el libro.⁷⁶⁸

El principal problema que plantea esta nueva función atribuida por Foucault a los dispositivos de poder, constituir una suerte de verdad, es el del estatuto de los fenómenos de resistencia que, en tanto reaccionan contra los anteriores, han de discurrir por sus mismos cauces, no pudiendo ser ni ideológicos ni anti-represivos.⁷⁶⁹ A propósito del estatuto de los fenómenos de resistencia, Deleuze advierte tres posibles direcciones en la obra de Foucault publicada hasta la fecha: en primer lugar, la de *La voluntad de saber*, en la que los fenómenos de resistencia serían una especie de doble o «imagen invertida de los dispositivos», a los que opondrían su acción antagonista;⁷⁷⁰ en segundo lugar, la sugerida en “La función política del intelectual”,

⁷⁶⁶ Cfr. Gilles Deleuze, "Deseo y placer" [1977, publicada en 1994], en *Dos regímenes...*, cit., pp. 121-129.

⁷⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 122. Acerca de la función normalizadora del dispositivo en *Vigilar y castigar*: cfr. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* [1975]. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 188. Y sobre su relación con la formación de los saberes, cfr. *Ibid.*, pp. 189, 313.

⁷⁶⁸ Deleuze, "Deseo y placer", cit., p. 122.

⁷⁶⁹ Deleuze no deja de tener presentes, en este punto, las consideraciones de Foucault según las cuales el poder no se ejerce por los cauces que le habían sido atribuidos tradicionalmente: la ideología y la represión. Cfr. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 54-55.

⁷⁷⁰ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* [1976]. México, Siglo XXI, 2007, pp. 121-122.

que explora la posibilidad de oponer un poder de la verdad a esa verdad del poder, en calidad de respuesta contra-estratégica a la estrategia, a la que en última instancia respondería el afán de Foucault por reintroducir la categoría de verdad en su filosofía, haciéndola depender del poder;⁷⁷¹ finalmente, una tercera vía que discurre por la senda del cuerpo y sus placeres, bosquejada en el segundo volumen de *La historia de la sexualidad*.⁷⁷² Deleuze considera que las tres direcciones parecen conducir hacia un callejón sin salida:

¿Encontrará en esta renovación algo que pueda volverse contra el poder? No veo cómo. Hay que esperar a que Michel desarrolle esta nueva concepción de la verdad en el nivel de su micro-análisis.⁷⁷³

6.2. La pugna acerca del estatuto de los fenómenos de resistencia: del dispositivo al agenciamiento.

En contraste con esta encrucijada en que se encontraba el pensamiento de Foucault, Deleuze remarca que, en el contexto de su filosofía, el estatuto de los fenómenos de resistencia no es un problema por cuanto que es previo a las relaciones de fuerza, esto es, al poder; del mismo modo como el plano de consistencia es previo al plano de organización.

No hemos de olvidar que en el pensamiento de Deleuze el plano de consistencia es el plano inmanente que corresponde al dominio de la Naturaleza; el ámbito programático de las relaciones de poder se corresponde, en cambio, con el plano de organización que, mediado por una instancia trascendente o un fundamento, estratifica la Naturaleza distribuyendo las singularidades libres que la pueblan de acuerdo con las exigencias de la doble articulación. No en vano, Deleuze y Guattari afirman en un capítulo de *Mil mesetas* titulado elocuentemente “Geología de la moral” que los estratos que distribuyen la tierra, imponiendo una forma o una organización establecidas a través de principios trascendentes a su materia intensiva, son «juicios de Dios»:

⁷⁷¹ Michel Foucault, "La fonction politique de l'intellectuel" [1976], *Dits et écrits. Vol. III. 1976-1979*. París, Éditions Gallimard, 1994.

⁷⁷² Cfr. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* [1984]. México, Siglo XXI, 2007.

⁷⁷³ Deleuze, "Deseo y placer", cit., p. 126.

Los estratos eran juicios de Dios, la estratificación general era el sistema completo del juicio de Dios (pero la tierra, o el cuerpo sin órganos, no cesaba de sustraerse al juicio, de huir y de desestratificarse, de descodificarse, de desterritorializarse) (...) Dios es un Bogavante o una doble-pinza, un *doble-bind*.⁷⁷⁴

La tierra es, por el contrario, materia informal, distribución nómada de singularidades no prendidas aún en relaciones estables,⁷⁷⁵ oponiendo una resistencia casi inercial (desterritorialización) a los envites del estrato o la organización (reterritorialización), una síntesis disyuntiva que no es otra que la de la univocidad del Ser a toda tentativa de hacer “pasar” la tierra por la doble articulación del Dios-Bogavante, distribuyéndola en categorías, géneros, especies, jerarquías... Formas de contenido y formas de expresión. De lo dicho se sigue que la desterritorialización desempeña en el ámbito de la tierra la misma función que la univocidad desempeñaba en el del Ser, pudiendo incluso afirmar que es la segunda la que anima a la primera, como las mareas son animadas por el ciclo lunar.⁷⁷⁶ El ateísmo de la Naturaleza antecede, en cualquier caso, a los juicios de Dios, que apresan las intensidades naturales dando lugar a los estratos de organización que configuran la superficie terrestre. Por ende, el plano de consistencia de la tierra es anterior al plano de organización que se despliega en su superficie estratificada, y el diagrama de fuerzas que actúa como máquina abstracta de ambos planos es necesariamente ambivalente: de un lado, presenta un polo diagramático cuya esencial inestabilidad remite a los movimientos de desterritorialización que provienen del plano de consistencia; del otro, presenta un polo programático que se halla de antemano subordinado al plano de organización y a las reterritorializaciones que opera. Tales son las «relaciones más complicadas» entre los movimientos de desterritorialización y de reterritorialización cuya explicación omite Deleuze en “Deseo y placer”, por considerar que no es

⁷⁷⁴ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 48.

⁷⁷⁵ Cfr. Gilles Deleuze, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III* [curso de 1986]. Buenos Aires, Cactus, 2015, pp. 186-187.

⁷⁷⁶ De la univocidad del Ser a la tierra y sus movimientos de desterritorialización, de *Diferencia y repetición* a *Mil mesetas*, hay un indudable cambio en el enfoque, pero también hay latente una misma cuestión: la necesidad de asumir la desfundamentación («effondement») en que habrá de desenvolverse en lo sucesivo el pensamiento, sustrayendo en derecho todos los ámbitos sobre los que el pensar se ejerce tanto al fundamento como a su acción, la repartición del juicio. David Lapoujade lo ha hecho notar con acierto: «“desterritorialización” es el nuevo término para lo que Deleuze llama en *Diferencia y repetición* “desfundamentación”»; «la afirmación de la univocidad del Ser tiene ante todo por función la de deshacer las formas, es decir, sustraer la materia del Ser a toda acción del fundamento, a toda repartición del juicio». Lapoujade, cit., pp. 43, 61.

imprescindible abundar en ellas para mostrar la prioridad del deseo o la resistencia frente al poder.

Volviendo a la contraposición entre los dos filósofos, Deleuze parece entender que en la medida en que Foucault describe los dispositivos en términos de relaciones de poder, concibe exclusivamente un único tipo de diagrama en este momento de su investigación, a saber: el diagrama programático vinculado al plano de organización. En el pensamiento foucaultiano son, pues, los dispositivos poder y la verdad que ellos constituyen quienes tienen la última palabra: si todo dispositivo es un dispositivo de poder, asentado sobre un diagrama programático y realizado sobre un plano de organización, el estatuto de los fenómenos de resistencia permanece relegado a un segundo término, no pudiendo ser entendidos sino como una reacción al poder. En tanto concibe, como hemos visto, un polo del diagrama correspondiente al plano de inmanencia, Deleuze sigue sin entrar en sintonía con el callejón sin salida del poder a que las investigaciones de Foucault parecen abocar en este punto de su desarrollo:

Yo diría que el campo de inmanencia colectivo donde, en un momento dado, se erigen los dispositivos ['agencements'], en el que trazan sus líneas de fuga, tiene también un auténtico diagrama (...) Me detengo aquí, porque esto pondría en juego dos tipos de planos muy diferentes, una especie de plano trascendente de organización contra el plano inmanente de los dispositivos [agencements], lo que nos llevaría de nuevo a los problemas anteriores. En este punto no sé cómo situarme con respecto a las actuales investigaciones de Michel.⁷⁷⁷

Bástenos añadir a lo expuesto que el agenciamiento que efectúa el diagrama del plano de inmanencia o de consistencia es la máquina de guerra, que no se corresponde ni con el Estado y sus instituciones militares ni con los dispositivos de poder foucaultianos, y cuya naturaleza es molecular; aquél que efectúa el diagrama como plano de organización es el Estado, de naturaleza molar.⁷⁷⁸ Los dos polos que presenta el diagrama parecen, pues, prolongarse en una doble naturaleza que divide también a los agenciamientos. Conviene ahora que nos interroguemos acerca de la misma, así como acerca de la relación que se establece en función de ella entre el agenciamiento y el dispositivo.

⁷⁷⁷ Deleuze, "Deseo y placer", cit., pp. 128-129.

⁷⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 128-129.

El propio Deleuze hacía notar ya que una cierta indeterminación parece cernirse sobre el concepto de agenciamiento, tornando enigmática su naturaleza en la medida en que el mismo puede remitir a instituciones fuertemente territorializadas (Estado, familia, etc.), a formaciones íntimas desterritorializantes (máquina de guerra, devenires, etc.) e incluso al plano de inmanencia que las primeras sepultan y sobre el que tienen lugar las segundas. Zourabichvili insistió en señalar que más que a un uso equívoco por parte del autor, esta disparidad de casos de agenciamiento remite a dos polos complicados en el propio concepto, lo que ilegitima todo dualismo entre el deseo y la institución o lo molar y lo molecular.⁷⁷⁹ Distingue entonces Zourabichvili una doble naturaleza en todo agenciamiento, que puede únicamente dilucidarse en tanto se constate el predominio de uno u otro polo, el «polo estrato» en los agenciamientos molares y el polo «máquina abstracta» en los moleculares, los movimientos de reterritorialización o los de desterritorialización, de manera que los primeros consisten en «grandes agenciamientos sociales definidos por códigos específicos, y que se caracterizan por una forma relativamente estable y un funcionamiento reproductor: ellos tienden a proyectar el campo de experimentación de su deseo sobre una distribución formal preestablecida»;⁷⁸⁰ y los segundos en «agenciamientos propios que “decodifican” o “hacen huir” el agenciamiento estratificado»,⁷⁸¹ de modo que la manera en que el individuo participa de esos grandes agenciamientos molares descansa, a su vez, en estos otros agenciamientos moleculares, en los que el individuo mismo está prendido y que pueden desembocar tanto en la introducción de una pequeña irregularidad en la reproducción de las formas sociales disponibles en los agenciamientos molares como en la verdadera afirmación de un agenciamiento propio molecular. A pesar de lo cual Zourabichvili no deja de reconocer que «todo agenciamiento, debido a que en última instancia remite al campo de deseo sobre el cual se constituye, está afectado por cierto desequilibrio».⁷⁸² Tenemos, en suma, que todo agenciamiento “mira” tanto al plano de consistencia como a los estratos de organización, en virtud de los dos polos que le convienen. Y sin embargo, los movimientos de desterritorialización promovidos por

⁷⁷⁹ Cfr. Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 16. Lapoujade también ha señalado la inexistencia de un dualismo entre el plano de consistencia y los estratos, al ser las mismas multiplicidades las que ora se estratifican ora se desestratifican: cfr. Lapoujade, cit., p. 205.

⁷⁸⁰ Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., pp. 16-17.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 17.

el plano de consistencia del deseo en que se cifran los agenciamientos siempre parecen prevalecer.

De lo dicho se sigue que si el agenciamiento puede ser tanto molar como molecular, en función de que en él predominen los movimientos de reterritorialización o de desterritorialización, respectivamente; y si el dispositivo foucaultiano descansa en última instancia sobre relaciones de poder, más que contraponerse al dispositivo, el agenciamiento de deseo ha de subsumirlo como uno de sus componentes. Así lo entiende Deleuze cuando identifica los dispositivos de poder con las reterritorializaciones que tienen lugar en los agenciamientos, sujetos también, y aun principalmente, a movimientos de desterritorialización. Tales agenciamientos o dispositivos de deseo son los que detentan auténtico poder constitutivo, del que los dispositivos de poder desde luego participan, pero en la justa medida en que forman parte de ellos:

Los dispositivos de poder surgirían allí donde tengan lugar reterritorializaciones, aunque sean abstractas. Los dispositivos de poder serían, por tanto, un componente de los dispositivos [agencements]. Pero los dispositivos [agencements] implican también puntos de desterritorialización. En suma, no serían los dispositivos de poder los que dispondrían [agenceraient] ni los que constituirían, sino que serían los dispositivos [agencements] de deseo los que, en una de sus dimensiones, distribuirían estas formaciones de poder.⁷⁸³

Por último, trataremos de profundizar brevemente en la naturaleza del deseo tal como Deleuze lo concibe, en contraposición con el poder: de ella emana, huelga decirlo, el estatuto de los fenómenos de resistencia que echa en falta en la obra de Foucault publicada hasta 1977.

Si bien Foucault, recordémoslo una vez más, describía en *Vigilar y castigar* los dispositivos en términos de relaciones de poder,⁷⁸⁴ Deleuze manifiesta abiertamente sus reservas a este respecto, entendiendo que los agenciamientos no pueden por menos de ser descritos en términos de deseo: «diría que el deseo circula en este dispositivo [agencement] de lo heterogéneo, en esta especie de "simbiosis": el deseo no se distingue de un dispositivo [agencement] determinado, de un co-

⁷⁸³ Deleuze, "Deseo y placer", cit., pp. 123-124.

⁷⁸⁴ Cfr. Foucault, *Vigilar...*, cit., p. 314.

funcionamiento». ⁷⁸⁵ Siendo ante todo acontecimiento, haecceidad o individuación intensiva e impersonal, el deseo en Deleuze puede caracterizarse como una distribución de singularidades pre-individuales libres o de resistencia, pertenecientes al plano de consistencia donde distribuyen el campo social en agenciamientos o dispositivos de deseo de los que no se distinguen en rigor. El deseo es, pues, una distribución de singularidades todavía no complicadas en las relaciones de poder establecidas, características en cambio del polo programático del diagrama de fuerzas y de la integración de las mismas que tiene lugar a nivel del plano de organización: «para mí el poder es una afección del deseo», ⁷⁸⁶ sentencia Deleuze. Se evidencia aquí la naturaleza derivada del poder frente al deseo a nivel ontológico; que explicaría, asimismo, el hecho a veces enigmático de que algo tan terrible como el poder pueda ser objeto de deseo.

De ahí que, lejos de dar razón primeramente del estatuto de la organización y las relaciones de poder establecidas, la filosofía de Deleuze y Guattari haga lo propio con los fenómenos de resistencia: deseo, singularidad libre o de resistencia, línea de fuga... Son determinaciones primeras que anteceden a las relaciones de poder definidas en el polo programático del diagrama, las cuales son producidas por ellas y sobre ellas se asientan como sobre una tierra moviente, de modo que lo que precisa explicación en este pensamiento son más bien la organización de los estratos de saber y los diagramas programáticos sobre los que se asientan, es decir, las relaciones de poder fijadas y los saberes que son función de ellas. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas respecto a la precedencia de los fenómenos de resistencia frente a los de poder en el pensamiento deleuzeano; y, particularmente, del agenciamiento frente al dispositivo de poder.

Para mí, el estatuto de los fenómenos de resistencia no plantea problema alguno, ya que las líneas de fuga son determinaciones primeras, pues el deseo distribuye el campo social y son más bien los dispositivos de poder los que son producidos por estas distribuciones [agencements] y a la vez las aplastan o las obstruyen (...) No necesito, pues, dar un estatuto a los fenómenos de resistencia: el primer dato de una

⁷⁸⁵ Deleuze, "Deseo y placer", cit., p. 123.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 124. Cfr. La análoga relación establecida entre los conceptos de "fuerza" y "voluntad" en Deleuze, *Nietzsche y...*, cit., p. 15.

sociedad es que todo en ella se fuga, que todo se desterritorializa. Por eso, el estatuto del intelectual y el problema político no son los mismos para Michel y para mí.⁷⁸⁷

Así las cosas, el agenciamiento o dispositivo deleuzo-guattariano descansa, en última instancia, sobre el suelo movable del plano de consistencia o del cuerpo sin órganos, esto es, sobre los puntos de desterritorialización que han de atravesar las líneas de fuga a las que compete determinar tanto la “caducidad” de los agenciamientos como el tránsito de unos a otros. La resistencia es, en suma, ontológicamente anterior a las relaciones de poder en el pensamiento de Deleuze y, por ende, la fuga de unos dispositivos a otros antecede de igual modo al establecimiento de los mismos en derecho.

Huelga decir que estamos ante uno de los grandes puntos de fricción entre las filosofías de Foucault y Deleuze, que concierne al estatuto de los fenómenos de poder y de resistencia y, por ende, a la contraposición entre el dispositivo y el agenciamiento, asentado el primero sobre un plano de organización y el segundo sobre un plano de consistencia.⁷⁸⁸ A este respecto, la situación de Foucault es ciertamente más comprometida que la de Deleuze. Habida cuenta de que caracteriza el dispositivo como dispositivo de poder, vinculado como tal al polo programático del diagrama y al plano de organización, de modo que presenta las características reproductoras o reterritorializantes del agenciamiento molar deleuzeano, Foucault concibe la resistencia como una realidad derivada de las relaciones de poder: «allí donde hay poder hay resistencia», afirmaba en *La voluntad de saber*, entendiendo que se trata siempre de un fenómeno de segundo orden, de una reacción cuyo dominio es el espacio de libertad y de creación que la acción orientada al control de la acción, la acción de poder, deja en el actuar de quien la padece (de ahí que nunca se haga suficiente hincapié en el hecho de que las relaciones de poder difieren a todas luces de las de dominación en el pensamiento de Foucault).⁷⁸⁹ Luego si la resistencia es un fenómeno sin estatuto propio y si, en consecuencia, el poder tiene la última palabra a propósito de los dispositivos que distribuyen el campo social en estratos de

⁷⁸⁷ Deleuze, "Deseo y placer", cit., p. 126.

⁷⁸⁸ Zourabichvili ha señalado que es en torno a la noción de «agenciamiento» que pueden evaluarse las diferencias que separan los pensamientos de Deleuze y Foucault. Cfr. Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., p. 20.

⁷⁸⁹ Cfr. Foucault, *Historia de la sexualidad 1...*, cit., pp. 116-117.

organización, las variaciones del diagrama y, por ende, las de los agenciamientos permanecen inexplicadas en el pensamiento de Foucault, no vislumbrándose otro estatuto para la resistencia que el reactivo. ¿Cómo se explicarían entonces en su filosofía las mutaciones en las relaciones de fuerzas que dan lugar al cambio socio-político?⁷⁹⁰

Hace también buena muestra de esta particular concepción de la resistencia el texto “La función política del intelectual”, donde Foucault vislumbraba el surgimiento de un nuevo tipo de intelectual en la segunda mitad del siglo XX, específico por oposición al intelectual universal que teorizaron y representaron figuras tan significativas como la de Sartre. A ojos de Foucault, el auge del intelectual específico se debe, en suma, a la idiosincrasia de los saberes que detenta, piedra de toque del régimen de verdad de su tiempo. En esa medida, el problema político es constituir una nueva política de la verdad, esto es, separar el poder de la verdad del poder hegemónico, oponiendo este «poder de la verdad» a la «verdad del poder» en tanto que contra-estrategia.⁷⁹¹

De acuerdo con lo dicho, tanto en *La voluntad de saber* como en *La función política del intelectual*, ambos de 1976, Foucault da una fundamentación contra-estratégica a los fenómenos de resistencia, explicándolos a un nivel estrictamente estratégico: como reacción suscitada en el polo oprimido de la relación de poder, en el primer texto; y como ligados a un supuesto «poder de la verdad» que sería su depositario, en la medida en que se habría desvinculado de las formas hegemónicas del poder de las que la verdad era función, para asociarse a otros poderes contestatarios, en el segundo. En ambos casos, la resistencia es todavía producto de un poder y tiene lugar en el ámbito de la estrategia, por lo que el pretendido «poder de la verdad» continúa siendo a todas luces una «verdad del poder».

Se advierte, sin embargo, un cambio significativo en la postura de Foucault que parece aproximarlos a las tesis de Deleuze en el texto “¿Inútil sublevarse?”, sólo tres años posterior a *La voluntad de saber* y “La función política del intelectual”. Es un texto en el que analiza el fenómeno de las sublevaciones, en las cuales los individuos hacen historia en sentido literal, al oponerse a los poderes. Es en este

⁷⁹⁰ En términos parecidos planteaba el problema Frédéric Gros en un interesante artículo: cfr. Frédéric Gros, “Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique”, *Philosophie (Éditions de Minuit)* septiembre, no. 47 (1995): p. 60.

⁷⁹¹ Foucault, “La fonction politique de l'intellectuel”, cit., p. 114.

sentido que Foucault se refiere a la sublevación como a aquel fenómeno en el que «la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su aliento»;⁷⁹² describiendo, asimismo, la «moral» que guía su labor de intelectual como «antiestratégica», puesta del lado de los derechos universales de aquellas singularidades que se sublevaron contra el poder, lo que hace presentir un divorcio –no sabemos si consumado- entre ambas instancias, la de la subjetividad y la del poder. Por último, Foucault hace alusión a la necesidad de velar detrás de la historia y de la política, en busca de lo que rompe y agita la primera -esto es, la subjetividad-singularidad- y de lo que debe limitar incondicionalmente la segunda -es decir, los derechos universales-. Si en lo sucesivo las singularidades tienen un valor absoluto en sí mismas, con independencia de toda economía general, y si la observancia de los derechos o principios universales ha de prevalecer también en toda acción del poder, ¿cómo podría la acción del poder seguir desarrollándose “en positivo” y cómo podrían las singularidades seguir siendo función de ese poder que tiende, más bien, a inmolarlas?

En cualquier caso, para Deleuze la resistencia es, sin atisbo de duda, un fenómeno ontológicamente primario, aunque de hecho pueda ser suplantado hasta la saciedad por las relaciones de poder que con tanta vehemencia se le oponen: la resistencia es siempre primera, anterior al poder en el ámbito del derecho. Es, por ende, el poder lo que debe ser fundamentado o explicado y no la resistencia, que da razón de sí misma: instancia ésta a la que competiría explicar, en consecuencia, tanto las mutaciones del diagrama como su oposición en sentido estricto a los estratos de organización que se erigen sobre él. Tal planteamiento contrasta bien a las claras con la interpretación del asunto que predomina, al menos hasta 1976, en la obra de Foucault. A modo de ilustración: en Deleuze la política no puede ser, como en Foucault, una continuación de la guerra por otros medios, porque entre la máquina de guerra y el Estado no hay solución de continuidad o relevo posibles, sino diferencia de naturaleza. La política “institucional” de los Estados y su espacio estriado, así como las relaciones de poder que unos y otro promueven, bien pueden suplantarse de hecho a la máquina de guerra y su espacio liso, apropiándose, pero no por ello dejan de ser en derecho una realidad ontológicamente derivada (insistimos: como el plano de organización lo es con respecto al plano de consistencia).

⁷⁹² Foucault, “Inutile de se soulever?”, cit., p. 793.

6.3. Una reconciliación postrera: de los procesos de subjetivación como «tercer eje» o «poder de la verdad».

Así las cosas, habrá que esperar hasta la publicación de *La vida de los hombres infames* y, sobre todo, de los dos volúmenes posteriores de la *Historia de la sexualidad* para que Deleuze se “reconcilie” con el pensamiento de Foucault, advirtiendo en la introducción del tema de los procesos de subjetivación la explicación del estatuto de los fenómenos de resistencia que echaba en falta en *La voluntad de saber*. Surge entonces la cuestión inevitable: ¿cómo franquear la línea, cómo hallar en ese poder que es constitutivo de verdad un «poder de la verdad» que no sea ya una «verdad de poder», es decir, una verdad que derive de las líneas transversales de resistencia y no de las líneas integrales de poder?

Alguien me dirá: he aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera (...) siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir. ¿Por qué no ir a escuchar esas vidas allí donde están, allí donde hablan por sí mismas?⁷⁹³

A ojos de Deleuze, Foucault encontró respuesta a esta cuestión que atenazaba su pensamiento en los procesos de subjetivación, en tanto que «poder de la verdad» o «tercer eje» que difiere por igual de los ejes del poder y del saber, en la medida en que constituye un afuera común a ambos. En este sentido, entiende Deleuze que la operación propia de la subjetivación es la dirección de la fuerza que es el hombre sobre sí misma, autogobierno o «pliegue de la fuerza» que constituye un sí-mismo que se sustrae tanto a las relaciones de poder como a las formaciones del saber que son función de ellas, esto es, tanto al estrato (plano epistemológico del archivo) como a la estrategia (plano estratégico del poder), que es el afuera en que las dos formas del estrato comunican, y ello puesto que consiste en una interiorización o en un pliegue del afuera que difiere a todas luces tanto de la interioridad comúnmente atribuida al sujeto como de la mera exterioridad del mundo sensible.⁷⁹⁴

En otras palabras, lo propio del afuera es la fuerza, y la fuerza es esencialmente relación con otras fuerzas: es, por ende, inseparable del poder, del

⁷⁹³ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames* [1977]. La Plata, Editorial Altamira, 1996, p. 125.

⁷⁹⁴ Cfr. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 129, 143.

poder de afectar a otras fuerzas (espontaneidad) y del poder de ser afectada por otras fuerzas (receptividad). No es, pues, de extrañar que surja una relación de la fuerza consigo misma en tanto que gobierno de sí que hace posible el gobierno sobre los demás: el diagrama griego establecía que sólo los hombres libres pueden dominar a los otros, pero para ello es necesario que estos hombres libres sean primero capaces de dominarse a sí mismos. Es entonces necesario que la relación con los otros doble una relación consigo mismos, que de los códigos morales que efectúan el diagrama en los diferentes ámbitos (ciudad, familia, tribunales, etc.) se libere un sujeto que ya no depende del código en su interior. Tal es, entiende Deleuze, el enorme mérito que Foucault atribuye a los griegos: han plegado la fuerza sin que deje de ser fuerza, relacionándola consigo misma y sustrayéndola mediante esa astucia a su naturaleza relacional, esto es, a su dependencia respecto del poder. De este modo han inventado el sujeto, pero como una derivada, como el producto de un proceso de subjetivación. A este respecto, la idea fundamental de Foucault es la de una subjetividad que, pese a derivar del poder y del saber, no depende ya de ellos. Luego antes bien que un retorno al sujeto, Deleuze advierte en el último Foucault un interés creciente por los procesos de subjetivación, en tanto que actos de resistencia al poder por antonomasia. Es en este sentido que *El uso de los placeres* (1984) representa una suerte de ruptura con respecto a los libros precedentes.

De acuerdo con lo dicho, Deleuze distingue una evolución a través de tres ontologías en el pensamiento de Foucault, cada una de las cuales subsume a las anteriores y constituye por sí misma una respuesta a la pregunta «¿qué significa pensar?»: una ontología del saber (epistemología), una ontología del poder (estrategia) y una ontología del sí-mismo (topología o subjetivación). La tercera ontología es bosquejada en *El uso de los placeres*, y en ella se sale tanto del estrato como de la estrategia para adentrarse en la topología, descubriendo los procesos de subjetivación. El pliegue de la fuerza aparece, pues, cuando las formas ya están entrelazadas, dando lugar a un «sí-mismo» en el que el afuera constituye un adentro coextensivo: «había que pasar por el entrelazamiento estratégico-estratégico (Ser-poder o Afuera) para llegar al pliegue ontológico (Fuerza plegada o Sí-mismo)».⁷⁹⁵

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 148.

En tanto que tercer eje que se sustrae al saber y al poder, los procesos de subjetivación tienen, pues, una gran importancia a propósito de las luchas y el cambio socio-políticos, es decir, del paso histórico de unos agenciamientos a otros, historia de los agenciamientos animada por el devenir de los diagramas, con la creación siempre intempestiva como horizonte. Presentan, en este sentido, una eminente vocación de transgresión, que opone a las leyes generales de la naturaleza y de la moral su legalidad facultativa, ética y estética. Y ello hasta el punto de que Deleuze se refiere a estos procesos de subjetivación como al «borde extremo de un dispositivo», que escapa a los poderes y saberes del dispositivo presente para acabar por reinsertarse en los de un dispositivo futuro, cuyas formas anticipa.⁷⁹⁶

Cabe ahora que nos interroguemos acerca de la lógica que anima esta creación de novedad en el agenciamiento, la cual no tendría lugar sin el concurso del acontecimiento y los procesos de subjetivación que anticipan los agenciamientos futuros. Esta lógica, que es la de la contraefectuación, explica asimismo el vínculo que existe entre ambas instancias: para dilucidarla es necesario remontarse a la tematización del acontecimiento que va de *Lógica del sentido a Mil mesetas*.

En *Lógica del sentido*, Deleuze retomaba la división estoica entre las mezclas de cuerpos, de un lado, y el sentido y los acontecimientos incorpóreos, del otro. Conviene no pasar por alto que entre los cuerpos y las proposiciones que expresan el sentido hay una diferencia de naturaleza o heterogeneidad radical: son series divergentes cuya separación hay que observar de manera rigurosa para no caer en equívocos que restauren la indeseable trascendencia que caracterizó a buena parte de la tradición filosófica, que adivinaba una proposición en el cuerpo y un cuerpo en la proposición. Siendo lo puro expresado en la proposición que, no obstante, se atribuye a los cuerpos,⁷⁹⁷ el acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje sin ser él mismo lingüístico y se atribuye o se efectúa en los cuerpos sin ser él mismo corporal, de modo que relaciona las series divergentes de acuerdo con la lógica irracional de la síntesis disyuntiva («la no relación como una relación más profunda»):⁷⁹⁸ exterioridad de las relaciones que asegura la inmanencia y evita la recaída en un sistema

⁷⁹⁶ Cfr. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?" [1988], en *Dos Regímenes...*, cit., pp. 307-308.

⁷⁹⁷ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 50.

⁷⁹⁸ Cfr. Series 7ª y 24ª en *Ibid.* Zourabichvili, *El vocabulario...*, cit., pp. 19-20. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 89-98.

representativo, esto es, fundado de una vez por todas a partir de principios cuya trascendencia se contagie a la relación que vincula los cuerpos y las proposiciones. El acontecimiento es, pues, en *Lógica del sentido* una instancia paradójica que explica la génesis del sentido en el lenguaje, es decir, explica que el lenguaje "funcione" de hecho en el mundo, a pesar de que en derecho no se establezca relación alguna entre la serie de los cuerpos y la de las proposiciones.

En *Mil Mesetas* se pasa de la problemática de la proposición a una problemática del enunciado, dejando atrás la teoría metafísica del lenguaje que articulaba *Lógica del sentido*: con miras a extender sus anteriores investigaciones al campo social, redefinen el *acontecimiento* en el marco del *agenciamiento* como un acto o una transformación instantánea e incorporal que, realizada en los enunciados, se atribuye sin embargo a los cuerpos de una sociedad. El *agenciamiento colectivo de enunciación* es, entonces, una unidad superior, compuesta de un conjunto de atributos incorporeales en tanto que variables; la cual constituye una instancia actual que regula la producción de subjetividades y significados en el campo social, dando lugar a regímenes de signos que permanecen constantes en el tiempo.⁷⁹⁹ Tales inquisiciones desembocan en el concepto, más amplio, de *agenciamiento*, cuyos dos segmentos traducen la dualidad estoica entre las mezclas de cuerpos y las proposiciones que expresaban los acontecimientos, haciéndola aterrizar en la historia y conformando el estrato del saber:⁸⁰⁰ las series heterogéneas de *Lógica del sentido* se abaten sobre la superficie terrestre dando lugar a la forma de contenido y la forma de expresión, que destituyen junto con la altura platónica de la Idea la profundidad presocrática del cuerpo, en provecho del plano de inmanencia de la tierra y de su superficie estratificada.⁸⁰¹

Así las cosas, el acontecimiento es en *Mil mesetas*, como lo era en *Lógica del sentido*, una instancia de naturaleza intermedia o paradójica que pone en relación dos series heterogéneas, los dos segmentos del *agenciamiento*, de acuerdo con la lógica irracional de la síntesis disyuntiva. El acontecimiento inaugura entonces un modo de insertarse la expresión en los contenidos y de intervenir en ellos a nivel del diagrama,

⁷⁹⁹ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., pp. 84-86, 88-90.

⁸⁰⁰ Estrato histórico del saber que es entendido a la manera foucaultiana, esto es, como archivo audiovisual. Cfr. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 78.

⁸⁰¹ Y ello de modo que no se habla de aquello que se ve y no se ve aquello de lo que se habla: todo lenguaje es, como adelantamos, discurso indirecto o transmisión de consignas. Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., pp. 90-93.

poniendo a variar el agenciamiento, esto es, determinando que en el mismo predominen los movimientos de desterritorialización y la naturaleza molecular. Da razón tanto de la anticipación de la enunciación con respecto al contenido en el acontecimiento como de la relevancia que los procesos de subjetivación que lleva aparejados tienen a propósito del cambio socio-político el elocuente ejemplo que Deleuze y Guattari introducen en el siguiente fragmento:

Ya era una transformación incorporal la que había extraído de las masas una clase proletaria en tanto que agenciamiento de enunciación, antes de que se dieran las condiciones de aparición de un proletariado como cuerpo. Genialidad de la Iª Internacional marxista, que “inventa” un nuevo tipo de clase: ¡proletarios de todos los países, uníos!.⁸⁰²

La secuencia lógica es entonces la siguiente: en primer lugar, hay un acontecimiento en tanto que acto o transformación incorporal (esto es, de sentido) que pasa inadvertida y extrae un agenciamiento de enunciación que la realiza (anticipación de la forma de expresión con respecto a la forma de contenido);⁸⁰³ en segundo lugar, ese acontecimiento-agenciamiento lleva prendido un proceso de subjetivación, es decir, suscita una nueva subjetividad que establece relaciones igualmente nuevas con todos los ámbitos de la vida: la fuerza que es el hombre se dirige sobre sí misma, sustrayéndose a las relaciones de poder y a las formas del saber del agenciamiento presente, de modo que lo que antes era cotidiano resulta ahora intolerable; finalmente, hay la necesidad de contraefectuar el acontecimiento, esto es, de crear nuevos agenciamientos que respondan al llamado a un pueblo que falta de la nueva subjetividad, situando a individuos y sociedades a la altura de lo que (les) acontece: es en estos agenciamientos inéditos donde va a reinsertarse la subjetividad que los inspiró anticipando sus formas.

A fin de profundizar en lo dicho, recurriremos a otro ejemplo, Mayo del 68:

Pertenece al orden de los acontecimientos puros (...) fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo

⁸⁰² *Ibid.*, p. 88.

⁸⁰³ Es aquí manifiesta la influencia de los planteamientos de Guattari, que se había referido a estas transformaciones incorporales en términos de «corte significante», considerando el significante como una suerte de motor ahistórico de la historia: cfr. Guattari, "La causalidad, la subjetividad y la historia", en *Psicoanálisis y...*, cit., pp. 204, 206. Guattari también adelantó en este texto la precedencia de la enunciación con respecto al contenido: cfr. *Ibid.*, p. 232.

tiempo la posibilidad de algo distinto. Es un fenómeno colectivo del tipo "lo posible, que me ahogo". Lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él. Es cuestión de vida. El acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad.⁸⁰⁴

Consecuentemente, reclama «que la sociedad sea capaz de constituir dispositivos [*agencements*] colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que ella desee la mutación».⁸⁰⁵ Luego en su dimensión de acontecimiento el 68 francés no es, como pretende el historiador, una consecuencia empírica a explicar mediante una reconstrucción retrospectiva de las causas, sino una causa incorporal que pasó como tal inadvertida, dando lugar a todos los sucesos ocurridos después. De ahí que Deleuze y Guattari concluyan que no es que el 68 haya sido superado, ya que «el propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es apertura de lo posible», sino que por el contrario ha sido la sociedad francesa quien no ha estado a la altura del 68: «ha mostrado una particular impotencia para operar una reconversión subjetiva a nivel colectivo, como exigía el 68».⁸⁰⁶

Contraviniendo por igual la selección trascendente operada por la metafísica y la renuncia a la selección que caracteriza al nihilismo negativo, esto es, la pretensión y el relativismo, Deleuze establece un criterio inmanente de selección a propósito de los agenciamientos: la potencia de novedad y de creación que expresan.⁸⁰⁷ La subjetivación constituye a este respecto la punta de lanza de la novedad en el agenciamiento, poniendo en comunicación, en tanto que subespecie del acontecimiento (forma de expresión que anticipa formas de contenido en ciernes, en tanto que interviene en ellas realizando transformaciones incorporales o de sentido que se atribuyen a los cuerpos), el polo desterritorializante del agenciamiento con el polo diagramático de la máquina abstracta (derivado del plano de consistencia y opuesto al polo programático del diagrama) y, en suma, el agenciamiento con el plano de consistencia y el diagrama cuyos devenires –desterritorialización- determinan la historia de sus variaciones –reterritorializaciones-. La creación de posibles mediante el acontecimiento a la que frecuentemente alude Deleuze concierne, pues, de manera

⁸⁰⁴ Deleuze y Guattari, "Mayo del 68 nunca ocurrió" [1984], en *Dos regímenes...*, cit., pp. 213-214.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, pp. 213, 214.

⁸⁰⁷ Cfr. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", cit., p. 309.

eminente a la subjetivación, que se erige en «última dimensión de los dispositivos»; la cual permite juzgarlos o seleccionarlos «de acuerdo con criterios inmanentes, de acuerdo con su contenido de “posibilidades” de libertad, de creatividad, sin recurso alguno a valores trascendentes».⁸⁰⁸ siendo baluarte de la creación, los procesos de subjetivación constituyen el rasero con que se habrá de medir en lo sucesivo la altura de los agenciamientos por venir que alcancen a contraefectuar el acontecimiento, situando a los individuos y a las sociedades a la altura de lo que les acontece. El propio Foucault aludía a «criterios estéticos, entendidos como criterios de vida». Luego:

Todo dispositivo se define, por tanto, de acuerdo con su contenido de novedad y de creatividad, que señala al mismo tiempo su capacidad para transformarse, para quebrarse a favor de un dispositivo futuro, o bien, al contrario, para cerrarse en torno a las líneas más duras, más rígidas o más sólidas. En la medida en que escapan a las dimensiones de saber y de poder, las líneas de subjetivación parecen particularmente aptas para trazar las vías de la creación, que no dejan de abortarse pero también de renacer, de modificarse, hasta la ruptura con el antiguo dispositivo.⁸⁰⁹

De este modo, la contraefectuación es ahora tematizada como política del acontecimiento, dejando atrás la concepción de la misma como ética del acontecimiento que estaba presente en *Lógica del sentido*. Se nos decía entonces que o bien la moral no tiene ningún sentido o bien sólo tiene uno: «no ser indigno de lo que nos acontece», esto es, «quererlo y desprender de ahí el acontecimiento».⁸¹⁰ Contraefectuar el acontecimiento que se actualiza en nuestro cuerpo era, pues, «dar a la verdad del acontecimiento la suerte única de no confundirse con su inevitable efectuación»,⁸¹¹ haciendo de esa verdad el objeto de una afirmación con independencia de nuestras dicha o desgracia particulares: el Morir impersonal es vuelto contra todas las muertes, incluida la propia. He aquí el punto en que coinciden el *amor fati* y el combate de los hombres libres, salvaguardando el carácter insuperable del acontecimiento puro:

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 310.

⁸¹⁰ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 182-183.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 196.

Amor fati, querer el acontecimiento, nunca ha sido resignarse (...) sino extraer de nuestras acciones y pasiones esa fulguración de superficie, contraefectuar el acontecimiento, acompañar ese efecto sin cuerpo, esa parte que supera el cumplimiento: la parte inmaculada. Un amor a la vida que puede decir sí a la muerte.⁸¹²

El aspecto ético de la contraefectuación concierne entonces al individuo que como «el sabio estoico no sólo comprende y quiere el acontecimiento, sino que lo representa y por ello lo selecciona: es así como la ética del mimo prolonga necesariamente la *Lógica del sentido*».⁸¹³

Ahora debemos preguntarnos por el tránsito de la ética a la política del mimo, esto es, por el cambio que experimenta la contraefectuación entre *Lógica del sentido* y *Mil Mesetas*. Pese a que pueda parecer que el concepto de contraefectuación se ha vuelto irreconocible de un libro a otro, la prueba vital en que se hace radicar la selección permanece intacta: en ambos casos se trata de una prueba de voluntad que nos emplaza a acompañar la parte inefectuable del acontecimiento hasta sus últimas consecuencias, incluidas las que conciernen a una efectuación corporal a menudo dolorosa. En la dimensión ética de la contraefectuación planteada en *Lógica del sentido* era preciso ser el mimo del acontecimiento que se efectuaba en nuestro cuerpo, para alcanzar la superficie del acontecimiento puro, limitando la efectuación al instante sin mezcla (Aión) y permitiéndonos así querer el acontecimiento. En *Mil mesetas* se nos convoca, en cambio, a ser el mimo de los agenciamientos que conforman la superficie estratificada de la tierra («mímez les strates»),⁸¹⁴ los cuales constituyen una suerte de efectuación, para alcanzar la pura superficie del plano de consistencia cuyas mutaciones los ponen a variar de acuerdo con la lógica desterritorializante del acontecimiento puro, comunicando el agenciamiento con el plano de consistencia del que en última instancia proviene, sin dejar de pasar por una máquina abstracta constituida como diagrama y no como programa. Hallamos aquí el sentido de la dimensión política de la contra-efectuación: remontarse desde la efectuación en el estrato hasta el plano de consistencia, en favor de una efectuación por venir (más intempestiva que simplemente futura, vinculada como tal al acontecimiento). Es ahora, pues, la sociedad quien debe responder al acontecimiento

⁸¹² Deleuze y Parnet, cit., p. 75.

⁸¹³ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 181. Traducción corregida.

⁸¹⁴ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 165.

incorporal, queriéndolo hasta en la efectuación en el estrato de la que es causa, en la medida en que se limita su acción sobre nosotros a través de la constitución de los agenciamientos que reclaman la nueva subjetividad y el acontecimiento mismo en tanto que efectuación futura: la creación de nuevos modos de ser o estilos de vida es en lo sucesivo el criterio inmanente de selección a propósito de los agenciamientos. Lo que hay en cuestión en uno y otro caso es, en suma, querer el acontecimiento, si bien a dos niveles diferentes: ético y político.

En la variante política de la contraefectuación se trata, definitivamente, de crear nuevos modos de ser o estilos de vida que nos sitúen a la altura de lo que nos acontece: punto éste en que coinciden la inversión del platonismo con su reivindicación de la potencia de lo falso (recuérdese la impugnación del argumento de la experiencia reservada que hace Deleuze en “Carta a un crítico severo”, aduciendo aquellos afectos y perceptos en tanto que efectos que podían ser obtenidos por medios diferentes a los medios “verdaderos” de la experiencia vital o la efectuación corporal: «creo en el secreto, es decir, en la potencia de lo falso»; también la interpretación que hace Deleuze del concepto de ficción foucaultiano)⁸¹⁵ y la filosofía del acontecimiento a la que desbroza el camino. No hemos de olvidar tampoco que la inversión del platonismo está explícitamente relacionada en Deleuze, como en Nietzsche, con la superación del nihilismo negativo en tanto que abandono del proyecto de selección, ante la caída de los criterios trascendentes mediante los cuales se realizaba. La selección en base a criterios inmanentes en la que Deleuze cifraba el antiplatonismo coincide, pues, con la creación de nuevos modos de ser o estilos de vida como criterio para seleccionar los agenciamientos, lo cual pone de manifiesto nuevamente la estrecha relación que existe entre los temas medulares de la inversión del platonismo y la filosofía del acontecimiento: el nihilismo afirmativo consiste en producir novedad desde la nada del ser,⁸¹⁶ seleccionando en consecuencia lo existente a través de su potencia de creación, constructivismo alegre y selección inmanente en que resulta sencillo reconocer el pensamiento del francés.

⁸¹⁵ Deleuze, "Carta a un crítico severo", cit., p. 21. Cfr. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 155-156.

⁸¹⁶ Creación que tiene lugar en la superficie de la tierra, nuevo suelo del pensar, y en los agenciamientos que la estratifican, la cual recusa tanto la altura platónica como la profundidad presocrática, correlatos del fundamento trascendente para el pensamiento y la vida, en provecho de esa nada del ser desde la que se habrá de crear en lo sucesivo.

Es, por último, en virtud de esta vocación de transgresión manifiesta por doquier que Deleuze entiende que los procesos de subjetivación tal y como los entiende Foucault son una subespecie del acontecimiento asociada a la constitución de un contra-saber, el cual consiste en un devenir minoritario de los saberes. Tal contra-saber no es ya estratégico, por cuanto se sustrae del ámbito de las relaciones de poder en la medida en que deriva de las líneas de resistencia. Luego:

La subjetivación no tiene nada que ver con la "persona": es una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento (...) Es una dimensión específica sin la cual no podríamos ni superar el saber ni resistir al poder.⁸¹⁷

Cabe anotar que la fórmula kierkegaardiana «¡lo posible o me ahogo!» es invocada por Deleuze a propósito tanto del acontecimiento como de esa subespecie del mismo que son los procesos de subjetivación. No es de extrañar que el francés se apropie de esa demanda del oxígeno de la posibilidad cuya denegación conduce a la asfixia con respecto a ambas cuestiones, habida cuenta de que lo que hay en juego en Kierkegaard es, a su entender: «convertir la repetición en algo nuevo; vincularla (...) a una prueba selectiva; plantearla como objeto supremo de la libertad y la voluntad»,⁸¹⁸ oponiéndola a las leyes generales de la naturaleza y de la moral. Creación y selección inmanentes cuya legalidad facultativa, ética y estética, que no moral, singular y no particular, se aviene bien a la reinterpretación de los procesos de subjetivación en la estela de Foucault como afuera del saber y del poder que crea “posibilidades” allende lo posible mismo, en lo virtual, asumido el agotamiento de todo principio trascendente: un poder de la verdad, al fin, contra todas las verdades del poder.

Crear en el mundo es también suscitar acontecimientos que, aunque pequeños, escapen al control, o hagan nacer nuevos espacio-tiempos (...) es a nivel de cada tentativa que se juegan la capacidad de resistencia o al contrario la sumisión a un control. Hace falta a la vez creación y pueblo.⁸¹⁹

A modo de conclusión hay que hacer hincapié, primeramente, en el hecho de que la reinterpretación por parte de Deleuze de los procesos de subjetivación como

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁸¹⁸ Deleuze, *Diferencia y...*, cit., pp. 27-28.

⁸¹⁹ Deleuze, "Control y devenir" [1990], en *Conversaciones...*, cit., p. 276. La traducción es mía y se remite a la edición original, p. 239.

una subespecie del acontecimiento que produce el cambio de histórico de los dispositivos conduce a una reinterpretación general del pensamiento de Foucault, que habría encontrado finalmente en la subjetivación el ansiado estatuto para los fenómenos de resistencia: para constatarlo basta comparar, por ejemplo, el cariz optimista del texto “¿Qué es un dispositivo?” (1988) con esa mezcla de prudencia y reserva que caracteriza al tono general de “Deseo y placer” (1977).

De lo dicho se sigue, asimismo, la confluencia de dos líneas de investigación en la recepción deleuzeana de la teoría foucaultiana de los procesos de subjetivación: de un lado, la tematización de los mismos como una subespecie del acontecimiento que trabaja a favor del cambio cultural y socio-político, esto es, de la creación de nuevos modos de ser o estilos de vida a nivel tanto individual como colectivo y de nuevas instituciones asociadas a ellos, allende las imposiciones de los poderes establecidos y de los saberes formados por ellos; del otro, el estudio del discurso, tanto literario como filosófico, como un contra-saber asociado a los procesos de subjetivación, que establece con ellos una relación sinérgica, hasta el punto de que «el estilo en los grandes escritores es también un estilo de vida, en absoluto algo personal, sino la invención de una posibilidad vital, de un modo de existencia».⁸²⁰ A fin de constatar el nuevo estatuto de contra-saberes que conviene ahora a la filosofía y a la literatura, baste consultar, respectivamente, las introducciones de dos de los últimos textos de Deleuze: *Conversaciones* y *Crítica y clínica*.⁸²¹

Se abre, pues, un horizonte postrero que es común a las filosofías de Foucault y Deleuze más allá de las evidentes divergencias en cuanto al método y al planteamiento de los problemas, correspondiente a la convicción de que el discurso (filosófico, literario, político...) ha de ser una máquina para la producción acontecimientos.⁸²²

⁸²⁰ Deleuze, "La vida como obra de arte" [1986], en *Ibid.*, p. 163.

⁸²¹ Cfr. *Ibid.* Deleuze, *Crítica y...*, cit.

⁸²² Miguel Morey, "Prólogo" a Deleuze, *Foucault*, cit., p. 14.

CONCLUSIONES.

A fin de seguir un orden lo más sistemático posible, en el presente apartado recapitularemos de manera muy sucinta las líneas maestras de la argumentación desarrollada en los cuatro capítulos, con miras a establecer un breve corolario a propósito de cada uno de ellos. Los cuatro corolarios obtenidos serán, finalmente, integrados en unas conclusiones generales que pondrán fin a nuestro escrito.

Dedicamos el capítulo I, primero, a la crítica de la imagen dogmática del pensamiento tal y como es planteada por Deleuze, en relación con la búsqueda del pensar sin presupuestos típicamente cartesianos. Tal exposición estaba orientada a mostrar que tras la crítica de la imagen dogmática del pensamiento, de capital importancia en todas las épocas del pensamiento deleuzeano, está la renuncia al fundamento o a los principios trascendentes en filosofía y, por ende, al sistema de la representación. De ahí que dedicáramos la segunda parte del capítulo a replantear la naturaleza de los principios en que ha de arraigar el pensamiento filosófico y la necesidad que es lícito reivindicar en lo sucesivo para el mismo, a la vista del requisito de la inmanencia que se sigue de la renuncia al fundamento.

Respecto a este capítulo, cabe destacar el siguiente corolario. En primer lugar, la constatación de que la crítica de la imagen dogmática del pensamiento es, ante todo, una crítica del pensamiento representativo o fundado, signo distintivo tanto de la metafísica como del idealismo trascendental. Lo cual permite entender desde el comienzo la naturaleza del vínculo indisoluble que existe entre el antiplatonismo y el postkantismo en el seno del pensamiento del francés. En segundo lugar, la certeza de que la filosofía no representativa o no fundada puede, y de hecho debe, soportar la contingencia, pero jamás la arbitrariedad, de modo que es preciso reclamar para el pensamiento filosófico una necesidad radicada en la expresión de una potencia interna, a todas luces compatible con el principio de razón contingente que a menudo atribuye nuestro autor a tan antigua disciplina. Finalmente, confirmamos que los principios que permiten preservar la necesidad inherente a la filosofía sin incurrir nuevamente en la trascendencia son de naturaleza preindividual, diferencial y genética: en una palabra, virtual.

El capítulo II estuvo consagrado a realizar un bosquejo predominantemente historiográfico sobre el tema de la inversión del platonismo en las filosofías de Nietzsche y Deleuze. El primer propósito fue llevado a cabo en una exposición en la que pretendimos poner de manifiesto, ante todo, la estrecha relación que se establece en el pensamiento del alemán entre la inversión del platonismo y el problema del nihilismo negativo, constituyendo la primera una suerte de respuesta al segundo. Así también, tratamos de dar razón de la evolución que experimentó la concepción de esta inversión del platonismo en las distintas etapas por las que atravesó la ingente producción intelectual de Nietzsche, hasta llegar a la última formulación proporcionada en *El crepúsculo de los ídolos*. Finalmente, contrapusimos las interpretaciones de Heidegger y Deleuze a propósito de esta última definición de la inversión del platonismo, constatando que el antiplatonismo del segundo es, ciertamente, más platónico que el del primero. Para dar cumplimiento al segundo propósito, acometimos una primera caracterización de la inversión deleuzeana del platonismo, considerando el análisis de la dialéctica platónica y del concepto de simulacro que contiene el artículo de 1966 “*Renverser le platonisme (les simulacres)*”, retomado luego como primer apéndice en *Lógica del sentido*. De ello concluimos que Deleuze mantiene en su filosofía la misma estructura tripartita que hiciera suya Platón, si bien operando en ella los desplazamientos oportunos con fines subversivos y perversos: un principio ontológico (la diferencia), un principio trascendental (la repetición) y un principio empírico (el simulacro como anti-dialéctica) articularán en lo sucesivo el pensamiento antiplatónico del francés.

Es lícito extraer el siguiente corolario de este capítulo: la inversión del platonismo en Deleuze consiste, de un lado, en renunciar al fundamento o a los principios trascendentes en filosofía y, del otro, en hacer lo propio con el juicio o la selección de la realidad operada a través de tales principios. Ambas exigencias se reúnen en el antiplatonismo entendido como un desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento como fuente de singularidades, que opera simultáneamente una subversión en profundidad (estética) y una perversión en superficie (dialéctica) del platonismo. Por último, el imperativo de observar la inmanencia en cuanto a los principios y, consecuentemente, en cuanto a la selección de la realidad operada a través de ellos, que se sigue de una lectura “en positivo” de las exigencias anteriores, relaciona de manera intrínseca en Deleuze, como en Nietzsche, la inversión del platonismo con la necesidad de dar respuesta al nihilismo negativo.

En el capítulo III, intentamos dar razón de los nexos que vinculan la inversión del platonismo y la filosofía del acontecimiento en el pensamiento de Deleuze. Para ello, tratamos en primer lugar de caracterizar los manierismos estoico y leibniziano que se hallan a nuestro juicio implícitamente complicados en el empirismo trascendental, operando una reformulación pluralista de la esencia como acontecimiento o manera que destierra del pensamiento las instancias trascendentes del sujeto y el objeto, en provecho de un campo trascendental desubjetivado en que comunican, sin el concurso de la analítica, la estética subvertida y la dialéctica pervertida típicamente deleuzeanas. Seguidamente, nos ocupamos de caracterizar la teoría de la Idea-problemática que el empirismo trascendental pone en juego, extrayendo también las conclusiones que de ella se siguen para la imagen del pensamiento. Por último, tratamos de elucidar las implicaciones ontológicas del pensamiento de Deleuze a través del análisis de la teoría del eterno retorno en sus diferentes facetas (cosmológica, ética y selectiva) y de las tres síntesis del tiempo que lleva aparejadas. A este respecto, hicimos hincapié una vez más en la identificación del eterno retorno en que culmina la inversión deleuzeana del platonismo con el nihilismo afirmativo que contraviene por igual la selección trascendente del idealismo y el relativismo del nihilismo negativo y, asimismo, con el ascenso a la superficie en la tercera síntesis del tiempo donde comienza una filosofía del acontecimiento predominantemente relegada aún, en *Diferencia y repetición*, al sin fondo diferencial y la permanente redistribución de singularidades preindividuales que opera.

Como corolario de este capítulo, anotaremos lo que sigue. Ante todo, los manierismos estoico y leibniziano que nuestro autor distingue, respectivamente, como la primera y la segunda grandes lógicas del acontecimiento en la historia de la filosofía se hallan presupuestos en el empirismo trascendental que se sigue de la inversión del platonismo. Esto evidencia el relevo, cuando no la imbricación, que hay entre los temas de la inversión del platonismo y la filosofía del acontecimiento en el pensamiento del francés. En segundo lugar, el pensamiento de Deleuze se confirma como un idealismo estrictamente materialista cuyo estatuto es el de lo problemático y, por ende, el de lo virtual. Nuestro pensador vislumbró, asimismo, los principios de este empirismo trascendental en la voluntad de poder de Nietzsche y la duración-memoria de Bergson, las cuales hacen coincidir, a su juicio, los principios genéticos y diferenciales de la experiencia real que realizan la crítica trascendental allende el kantismo y la reformulación pluralista de la esencia como acontecimiento que

constituye toda la idealidad posible (en suma: la subversión de la estética y la perversión de la dialéctica constitutivas de la inversión del platonismo). Por último, no hay que dejar de mencionar que la ontología deleuzeana está contenida en la repetición selectiva del eterno retorno, repetición de la diferencia o afirmación del ser del devenir como afirmándose en el devenir afirmativo, correspondiente a la tercera síntesis del tiempo. De ello se sigue que el devenir negativo no tiene ser en el pensamiento del francés, lo que descarta a nivel de la propia ontología la posibilidad misma del nihilismo negativo: no hay más ser que el de lo que deviene afirmativamente, la síntesis disyuntiva de la univocidad del ser o el eterno retorno.

En el capítulo IV, nos ocupamos de elucidar el desarrollo de la filosofía deleuzeana del acontecimiento desde *Lógica del sentido* a *Mil mesetas*, considerando, además, las implicaciones políticas que la cuestión adquiere en el pensamiento del francés a partir de la segunda obra. Tales implicaciones fueron analizadas, primero, en relación con la refutación del argumento de la experiencia reservada que se esgrime desde algunos sectores de las llamadas “políticas de la identidad” y, seguidamente, al hilo de la lectura de la teoría foucaultiana de los procesos de subjetivación como una subespecie o una modalidad del propio acontecimiento que lleva a cabo Deleuze.

A propósito de *Lógica del sentido*, tratamos, ante todo, de establecer la función que el concepto de acontecimiento, complicado ya de manera tangencial en *Diferencia y repetición*, desempeñaba en este nuevo libro. Concluíamos entonces que en el contexto estrictamente no representativo de esta obra, el acontecimiento es la instancia que hace posible la “comunicación” de las series heterogéneas de los cuerpos y las proposiciones de la que se sigue la producción del sentido en el lenguaje, merced a su naturaleza intermedia o paradójica. Con respecto a *Mil mesetas*, intentamos primero dilucidar el viraje teórico que tiene lugar entre el postestructuralismo del libro anterior y el maquinismo de éste, anticipado en *El anti-Edipo*. Ulteriormente, hicimos especial hincapié en el retorno a *Lógica del sentido* que, con respecto a *El anti-Edipo*, supone en *Mil mesetas* el concepto de agenciamiento; así como, claro está, en la reformulación del concepto de acontecimiento que tiene lugar en el nuevo marco teórico. Considerábamos entonces que el acontecimiento adquiere aquí un matiz netamente político, en la medida en que de él se sigue la extinción de unos agenciamientos en provecho de otros o, lo que es lo mismo, el cambio cultural y socio-político. Tampoco pudimos por menos de destacar

el regreso a los principios de la selección inmanente que tenía lugar en el eterno retorno de *Diferencia y repetición*, distribución nómada y jerarquía de la potencia interna, implícito en la correspondencia de las tres síntesis del tiempo con los tres tipos de ritornelos que articulan los movimientos de desterritorialización y reterritorialización. Esto último evidenciaba por enésima vez la persistencia del afán que anima la inversión del platonismo en esta nueva etapa del pensamiento de Deleuze, tan distante ya temáticamente de la anterior. A continuación, nos ocupamos de la refutación del argumento de la experiencia reservada a propósito tanto de la posición que se ocupa en el campo político como, claro está, de la fundamentación del pensamiento que Deleuze realiza a través de la teoría del devenir-otro y la potencia de lo falso, vinculados ambos a ese arte de las superficies –o, en este caso, de los planos– que es la perversión y capaces, en esa medida, de suscitar por otros medios los mismos efectos que se siguen de una experiencia vital pretendidamente “verdadera”. Por último, terminamos de dilucidar las implicaciones políticas del acontecimiento en la filosofía de nuestro autor a partir de su interpretación de los procesos de subjetivación foucaultianos. Para ello, nos situamos en el desencuentro teórico que se produjo entre ambos pensadores a partir de la publicación de *La voluntad de saber* (1976), con motivo de la disconformidad de Deleuze con respecto a la nueva función atribuida por Foucault a los dispositivos de poder: ser constitutivos de verdad. Tras este desencuentro no había sino un desacuerdo profundo acerca de la prioridad que hay que establecer entre los fenómenos de resistencia y los de poder. Tal polémica se disolvió de forma tardía, al menos en el pensamiento de Deleuze, cuando se interesó por la teoría foucaultiana de los procesos de subjetivación, interpretándolos como una subespecie del acontecimiento que se sustrae por igual a las esferas del saber y el poder. A su juicio, tales procesos propician el cambio cultural y sociopolítico o, lo que es lo mismo, determinan la “caducidad” de unos agenciamientos anticipando aquéllos que habrán de reemplazarlos. Al hilo de estas consideraciones, tuvimos oportunidad de terminar de precisar la relación que se establece en el pensamiento del francés entre el acontecimiento, los procesos de subjetivación y el agenciamiento, siempre oscilante entre la historia de los estratos y el devenir del plano de consistencia de la tierra. Desde esta óptica, la filosofía deleuzena del cambio sociopolítico anticipa el porvenir sin prefigurarlo mediante un virtual intempestivo radicado en el devenir, no recayendo en la restitución de una forma de lo posible calcada de la historia a la manera de las teorías utópicas tradicionales.

Como corolario de este IV capítulo, añadiremos que el acontecimiento es un concepto que recorre de principio a fin la filosofía de Deleuze, adaptándose a los diferentes virajes teóricos que la accidentan. Presenta, asimismo, interesantes implicaciones políticas y permite constatar la persistencia de los principios selectivos que culminaban la inversión del platonismo, definida como desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento como fuente de singularidades, en la teoría deleuzeana del cambio cultural y sociopolítico. En este sentido, no hay que olvidar que la tríada antiplatónica de la diferencia, la repetición y el simulacro característica de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* es mantenida por el autor en *Mil mesetas*, si bien bajo nuevas instancias que se hacen cargo del nuevo marco teórico: respectivamente, el plano de consistencia de la tierra, el diagrama o máquina abstracta y el agenciamiento.

De los corolarios expuestos a propósito de cada capítulo, se siguen las siguientes conclusiones generales.

El pensamiento de Deleuze se insiere en la historia de la filosofía aunando las tradiciones antiplatónica y postkantiana, de acuerdo con un rechazo del fundamento o los principios trascendentes a propósito del pensar filosófico. Frente a estos principios individuados que reinciden en la exterioridad al ser mera condición de posibilidad de la experiencia, Deleuze abogará por principios de naturaleza preindividual, diferencial y genética, los únicos que resultan interiores a la experiencia. No es otro el estatuto de lo virtual, capaz de aunar la necesidad que conviene al pensamiento filosófico con la inmanencia. Esta observancia de la inmanencia relaciona la inversión del platonismo en Deleuze, como en Nietzsche, con el problema del nihilismo negativo en tanto que renuncia a la selección que aboca al relativismo, ante la caída de los principios trascendentes mediante los cuales se realizaba. No hay que renunciar a la selección (nihilismo negativo) ni seleccionar a partir de principios trascendentes (metafísica e idealismo trascendental), sino establecer una selección inmanente.

De lo dicho se sigue, asimismo, la existencia de un relevo entre la inversión del platonismo y la filosofía del acontecimiento en el pensamiento de Deleuze, que conduce a esa dialéctica materialista cuyo estatuto es el de lo virtual. De ese modo hay que entender la afirmación según la cual la inversión del platonismo consiste en desplazar la esencia a favor del acontecimiento como fuente de singularidades: no cabe distinguir ni esencia a nivel dialéctico ni substancia a nivel estético, sino

acontecimiento y singularidades. Luego la ontología en Deleuze habrá de estar constituida por la síntesis disyuntiva de tales singularidades (diferencia) en cuanto que pura afirmación, tal y como tiene lugar en el eterno retorno (repetición) que, no en balde, es una teoría de los acontecimientos puros.

Finalmente, cabe añadir que la lógica del acontecimiento es una constante en las diferentes etapas del pensamiento de Deleuze cuyo cometido es desterrar la lógica esencialista del juicio de atribución, lógica del pensamiento fundado o representativo cuya consecuencia inmediata es la compartimentación “en derecho” de la realidad. Destierro de la lógica esencialista que tiene lugar mediante la instauración de una síntesis disyuntiva que relaciona cada realidad antes bien con un otro constituyente que con una identidad ya dada o establecida en cualesquiera orígenes. Se trata, en suma, de oponer la síntesis disyuntiva (Y) como lógica de las multiplicidades o entidades-acontecimiento a la disyunción exclusiva (ES) como lógica esencialista del sujeto y el objeto o, en definitiva, juicio de Dios.

BIBLIOGRAFÍA CITADA.

1. Textos fuentes.

Beckett, Samuel y Deleuze, Gilles. *Quad et autres pièces pour la télévision. Suivi de L'épuisé par Gilles Deleuze*. París: Les Éditions de Minuit, 1992.

Deleuze, Gilles. “Bartleby o la fórmula” [1989, recogido posteriormente en *Critique et clinique*], en Melville, Herman; Deleuze, Gilles; Agamben, Giorgio y Pardo, José Luis. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo*. Valencia, Pre-Textos, 2011.

———. “Carta inédita a Jean-Clet Martin”, 1992. Fecha de consulta: 19/06/2019. [https://www.facebook.com/search/top/?q= jean-clet martin il y a une chose que vous ne comprenez pas&epa=SEARCH_BOX](https://www.facebook.com/search/top/?q=jean-clet martin il y a une chose que vous ne comprenez pas&epa=SEARCH_BOX).

———. *Conversaciones. 1972-1990* [1990]. Valencia, Pre-Textos, 1996.

———. *Crítica y clínica* [1993]. Barcelona, Anagrama, 1996.

———. *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

———. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia, Pre-Textos, 2008.

———. *El bergsonismo* [1966]. Madrid, Cátedra, 1987.

———. *El pliegue. Leibniz y el barroco* [1988]. Barcelona, Paidós, 1989.

———. *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del Anti-Edipo* [1953]. Barcelona, Granica Editor, 1977.

———. *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* [cursos de 1980, 1986, 1987]. Buenos Aires, Cactus, 2006.

- . *Foucault* [1986]. Barcelona, Paidós, 1987.
- . *Francis Bacon. Lógica de la sensación* [1981]. Madrid, Arena Libros, 2009.
- . *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* [1985]. Barcelona, Paidós, 1987.
- . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* [2002]. Valencia, Pre-Textos, 2005.
- . *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III* [curso de 1986]. Buenos Aires, Cactus, 2015.
- . *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona, Paidós, 2005.
- . *Nietzsche* [1965]. Madrid, Arena Libros, 2000.
- . *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Barcelona, Anagrama, 1998.
- . *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel* [1967]. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- . *Proust y los signos* [1ª ed. 1964; 2ª edición aumentada, 1970]. Barcelona, Anagrama, 1995.
- . “Renverser le platonisme (les simulacres)”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 71, no. 4 (1966): 426–38.
- . *Spinoza: filosofía práctica* [1981]. Buenos Aires, Fábula. Tusquets Editores, 2004.
- . *Spinoza y el problema de la expresión* [1968]. Barcelona, Muchnik Editores, 1999.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona, Anagrama, 1997.
- . *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* [1972]. Barcelona, Paidós, 1985.
- . *Kafka. Por una literatura menor* [1975]. México, Ediciones Era, 1978.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [1980]. Valencia, Pre-

Textos, 2004.

Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Diálogos* [1977; 2ª edición aumentada en 1996]. Valencia, Pre-Textos, 1980.

2. Bibliografía secundaria.

Agamben, Giorgio. “La inmanencia absoluta” [1996], en *La potencia del pensamiento*, 388–418. Barcelona, Anagrama, 2008.

Alliez, Eric. *Deleuze. Philosophie virtuelle*. París, Synthelabo, 1996.

———. (ed.) *Gilles Deleuze: une vie philosophique. Rencontres internationales Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*. París, Synthelabo, 1996.

———. *La signature du monde*. París, Les Éditions du Cerf, 1993.

Badiou, Alain. *Deleuze. El clamor del Ser* [1997]. Buenos Aires, Manantial, 2002.

———. *L'être et l'événement. L'ordre philosophique*. París, Éditions du Seuil, 1988.

Boutang, Pierre-André. *L'abécédaire de Gilles Deleuze* [película documental]. Francia, Éditions Montparnasse, 1996.

Bowden, Sean. *The priority of events in Deleuze's Logic of sense*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.

Colombat, André Pierre. “November 4, 1995: Deleuze's death as an event”. *Man and World* 29, no. 3 (1996): 235–49.

Cuartango, Pedro G. “Paseos con Deleuze en Vincennes”. *elmundo.es*, 25/03/2009. Fecha de consulta: 19/06/2019.
<http://www.elmundo.es/opinion/columnas/pedro-g-cuartango/2009/03/2618566.html>

Culp, Andrew. *Dark Deleuze*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

- D'Iorio, Paolo. "L'éternel retour. Genèse et interprétation", en Marc Crépon (ed.) *Nietzsche*. París, Cahiers de l'Herne, 2006.
- Derrida, Jacques. "Il me faudra errer tout seul". *Libération*, 7/11/1995.
<http://www.liberation.fr/auteur/4170-jacques-derrida>
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* [1979]. Madrid, Cátedra, 1988.
- Foucault, Michel. "Theatrum philosophicum" [1970], en *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, 7–47. Barcelona, Anagrama, 1995.
- Franco Garrido, Luis. *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*. Madrid, Antígona, 2011.
- Galván Rodríguez, Gustavo. *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento, lenguaje*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2007.
- Gros, Frédéric. "Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique". *Philosophie (Éditions de Minuit)* Septiembre, no. 47 (1995): 53–63.
- Gualandi, Alberto. *Deleuze*. París, Les Belles Lettres, 1998.
- Hardt, Michael. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico* [1993]. Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Lapoujade, David. *Deleuze. Los movimientos aberrantes* [2014]. Buenos Aires, Cactus, 2016.
- MacKenzie, Iain. "What is a political event?" *Journal Theory and Event* 11, no. 3 (2008).
- Martin, Jean-Clet. *Le siècle deleuzien*. París, Kimé, 2016.
- . *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. París, Payot & Rivages, 1993.
- Martínez Martínez, Francisco José. "Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze". *Eikasia. Revista de Filosofía* 4, no. 23 (2009): 33–335.
- Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple* [1994]. Buenos

- Aires, Las Cuarenta, 2008.
- . *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. París, Éditions Germina, 2013.
- Montebello, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- Núñez García, Amanda. *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*. Madrid, Arena Libros, 2019.
- Pardo, José Luis. *A propósito de Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2014.
- . *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Editorial Cincel, 1990.
- . *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2011.
- Patton, Paul. "Concept and event". *Man and World* 29, no. 3 (1996): 315–26.
- . *Deleuze & the political*. Londres, Routledge, 2000.
- Sáez Rueda, Luis. "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger", en Luis Sáez Rueda, Javier De la Higuera y Francisco José Zúñiga (eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. Del animal al arte* [2004]. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- . *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. París, Presses Universitaires de France, 2009.
- Sellars, John. "An Ethics of the Event. Deleuze's Stoicism". *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 11, no. 3 (2006): 157–71. doi:10.1080/09697250601048622.
- Smith, Daniel W. *Essays on Deleuze*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012.
- . "From the surface to the depths: on the transition from Logic of

sense to Anti-Oedipus”. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 10 (2009): 135–53.

Williams, James. *Gilles Deleuze’s Difference and Repetition. A critical introduction and guide*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003.

———. *Gilles Deleuze’s Logic of sense. A critical introduction and guide*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2008.

Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* [2004]. Valencia, Pre-Textos, 2006.

Zourabichvili, François. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

———. “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)”, en Eric Alliez (ed.) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique. Rencontres internationales Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*, 335–57. París, Synthelabo, 1996.

———. *El vocabulario de Deleuze* [2003]. Buenos Aires, Atuel, 2007.

3. Bibliografía complementaria.

Bataille, Georges. *El erotismo* [1957]. Barcelona, Tusquets Editores, 1997.

Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulation*. París, Éditions Galilée, 1981.

Bergson, Henri. *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* [1896]. Buenos Aires, Cactus, 2006.

Blanchot, Maurice. *El espacio literario* [1955]. Madrid, Editora Nacional, 2002.

Bréhier, Émile. *La théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme* [1907]. París, J. Vrin, 1928.

De Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale* [1916]. París,

- Payot, 1971.
- Descartes, René. *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores* [obras completas]. Madrid, Gredos, 1987.
- Eco, Umberto. "De Aristóteles a Poe", en Barbara Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* [1992]. Buenos Aires, Manantial, 1994.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía. Tomo I. A - K* [1941]. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits. Vol. III. 1976-1979*. París, Éditions Gallimard, 1994.
- . *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* [1976]. México, Siglo XXI, 2007.
- . *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* [1984]. México, Siglo XXI, 2007.
- . *La arqueología del saber* [1969]. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- . *La vida de los hombres infames* [1977]. La Plata, Editorial Altamira, 1996.
- . *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* [1975]. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Fukuyama, Francis. *¿El fin de la historia? Y otros ensayos* [1989]. Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- Guattari, Félix. *Psicoanálisis y transversalidad* [1972]. Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia* [1957]. Barcelona, Anthropos, 1990.
- . *Nietzsche I* [1961]. Barcelona, Destino, 2000.
- . *Nietzsche II* [1961]. Barcelona, Destino, 2000.
- Hume, David. "De la norma del gusto" [1757], en *Ensayos morales*,

- políticos y literarios*. Madrid, Trotta, 2011.
- James, William. *A pluralistic universe*. Nebraska, Nebraska University Press, 1996.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* [1784]. Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- . *Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán-español* [1781, 2ª edición corregida en 1787]. México D. F., Fondo de Cultura Económica, UAM, UNAM, 2009.
- . *Crítica del discernimiento* [1790]. Madrid, Antonio Machado Libros, 2003.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. París, Mercure de France, 1969.
- Laercio, Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres* [siglo III, traducida al latín en 1431]. Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Lautman, Albert. *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas* [2006]. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Lawrence, T. E. y Wu Ming 4. *Guerrilla. Seguido de junto a los ríos de Babilonia* [1929, 2003]. Madrid, Acuarela - Antonio Machado, 2008.
- Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural* [1958]. Barcelona, Paidós, 1995.
- Maillard, Chantal. *Matar a Platón*. Barcelona, Tusquets Editores, 2004.
- Meinong, Alexius. *Teoría del objeto* [1904]. México D. F., Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice. “Lectura de Montaigne”, en *Signos* [1960]. Barcelona, Seix Barral, 1973.
- . “Prólogo a la ‘Fenomenología de la percepción’” [1945].

- Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* IX (2004): 185–212.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de dominio. Obras completas (Tomo IX)* [1901]. Madrid, Aguilar, 1951.
- . *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Madrid, Tecnos, 2014.
- . *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid, Tecnos, 2016.
- Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* [1986]. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- . *Diálogos IV* [380 a. C., de esta edición: 1986]. *República*. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- . *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- Revel, Judith. *Diccionario Foucault* [2008]. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- Sellars, John. “Stoic cosmopolitanism and Zeno’s Republic.” *History of Political Thought* XXVIII, no. 1 (2007).
- . “Stoic ontology and Plato’s Sophist.” *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54, no. 107 (2011): 185–203.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* [2005]. Buenos Aires, Cactus, 2009.
- Sokal, Alan y Bricmont, Jean. *Imposturas intelectuales* [1998]. Barcelona, Paidós, 1999.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677]. Madrid, Trotta, 2000.
- Torrano, Andrea. “La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico”. *Ágora. Papeles de Filosofía* 34, no. 1 (2015): 87–109.
- Vallejo Campos, Álvaro. “De Nietzsche a Heidegger: Platón y el

problema del nihilismo”, en Luis Sáez Rueda, Javier De la Higuera, and José F. Zuñiga (eds.) *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, 105–58. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Žižek, Slavoj. *Acontecimiento* [2014]. Madrid, Sexto Piso, 2014.

APÉNDICES.

Résumé.

Michel Foucault ayant insisté sur la difficulté de fournir une description ou un résumé unitaire de la philosophie de Gilles Deleuze,¹ son collègue est un cas extrême du goût de la différence qui, à son avis, oppose l'histoire des idées à l'historiographie traditionnelle (si encline à rechercher l'invariable et à subsumer les événements historiques en grandes étiquettes communes).² De nombreuses études monographiques ont été consacrées à la présentation générale de la pensée deleuzien, en essayant également d'élucider, dans la plupart des cas, la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie contemporaine.

Paradoxalement, le passage des années et la prolifération de la bibliographie sur Deleuze n'ont pas conduit à une interprétation généralisée du système philosophique de l'auteur. Au contraire, il y a des interprétations successives plus ou moins contradictoires dans la littérature spécialisée, mais surtout qui mettent en évidence des aspects très divers qui pourraient difficilement être conjugués dans une caractérisation unitaire comme de prétendues clés de sa pensée : Deleuze, historien rigoureux de la philosophie, métaphysicien sophistiqué, philosophe vedette ou activiste politique... Deleuze, matérialiste ou idéaliste, moniste ou pluraliste, essayiste ou systématique... Deleuze, philosophe de la différence, l'événement, l'immanence, le sens, le temps, l'image... Deleuze, nietzschéen, stoïcien, bergsonien, spinozien...

De même, il est aussi fréquent d'observer de la part des profanes qu'ils se penchent sur la philosophie deleuzienne tant un rejet viscéral envers la même qui naît d'une incompréhension totale, étant souvent la propre difficulté qui s'oppose à une compréhension sommaire l'argument utilisé pour la dénigrer, comme une fascination

¹ « Il me faut parler de deux livres qui me paraissent grands parmi les grands : Différence et Répétition, Logique du sens. Si grands sans doute qu'il est difficile d'en parler et que peu l'ont fait. Longtemps, je crois, cette œuvre tournera au-dessus de nos têtes, en résonance énigmatique avec celle de Klossowski, autre signe majeur et excessif. Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien ». Michel Foucault, *Dits et écrits. Vol. II. 1970-1975*. Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 75-76.

² « En somme l'histoire de la pensée, des connaissances, de la philosophie, de la littérature semble multiplier les ruptures et chercher tous les hérissements de la discontinuité, alors que l'histoire proprement dite, l'histoire tout court, semble effacer, au profit des structures sans labilité, l'irruption des événements ». Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*. Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 13.

curieuse et superficielle qui conduit généralement à l'instrumentalisation de certains aspects particuliers de sa pensée, qui sont détachés du corps théorique dans lequel ils ont été conçus, de sorte que l'ensemble est négligé - quand il n'est pas nié ou modifié - et l'héritage du Français est flou. La pensée de Deleuze est devenue singulièrement problématique dans cette juste mesure, au point qu'il est licite d'affirmer que l'un des problèmes capitaux que pose aujourd'hui la philosophie deleuzienne n'est autre que lui-même.

Fidèle donc à un dynamisme très marqué, dont la relation complexe avec une tradition philosophique invoquée de manière presque théâtrale est un symptôme de plus, la pensée de Deleuze est certainement insaisissable aux tentatives de classification. Au fur et à mesure qu'on l'approche, il sera plus difficile de l'intégrer au cœur d'une tendance ou d'une école sans avoir le sentiment de manquer à la vérité au nom de la clarté pédagogique. Ainsi, par exemple, caractériser sa pensée comme une « philosophie de la différence » et la placer à côté de Derrida et Foucault est nécessairement inexact et accommodant, une classification valable uniquement au niveau scolaire. Par conséquent, malgré ses multiples affinités dans les domaines de la philosophie, de la science et de l'art, il est pratiquement impossible d'inscrire la pensée deleuzienne dans un contexte commun sans la violenter. La situation ne s'améliore pas si nous essayons d'en proposer une caractérisation globalisante de cette pensée, même si nous la divisons en étapes plus ou moins différenciées ou si nous limitons notre analyse à quelques œuvres. De telles difficultés ne sont pas accidentelles, mais répondent à la manière dont Deleuze a compris et pratiqué la pensée.

La pertinence des difficultés qu'on a soulignées est démontrée par le fait que nous ne sommes pas les premiers à en consigner. Des interprètes comme Miguel Morey, José Luis Pardo, François Zourabichvili et Alberto Gualandi ou, plus récemment, David Lapoujade et Gustavo Galván ont insisté sur les complications qui découlent inévitablement des tentatives d'attribuer la pensée deleuzienne à un courant philosophique en particulier, voire de lui donner un caractère unitaire, même si plusieurs étapes différentes sont distinguées (et ce n'est pas simple). En ce qui concerne cette difficulté d'établir une évolution chronologique de sa pensée, qui compromet aussi son unité, Galván affirme que « il n'est pas possible d'indiquer de manière catégorique les étapes constitutives de la pensée deleuzienne qui marquent des tournants radicalement nouveaux (...) elle est, dans ce sens, plus subtile et

complexe, à caractère plus labyrinthe que évolutionniste ».³ Bien que la dernière affirmation nous semble excessive, nous ne pouvons qu'être d'accord avec l'interprète lorsqu'il place la raison d'être du labyrinthe deleuzien dans une double exigence qui déterminerait la singularité de sa pensée, expliquant suffisamment aussi les difficultés qui découlent de la tentative de fournir une formulation unitaire à son égard : « d'une côté, la demande d'élaborer une pensée concrète ; d'autre côté, l'exigence corrélatrice de mettre en mouvement la pensée ».⁴ D'une part, l'exigence de concrétion indique la nécessité d'exercer la pensée à partir de cas concrets, c'est-à-dire à partir d'un problème sur la base duquel élaborer des concepts qui sont opérationnels au sein de ces problèmes, s'intégrant aux thèmes philosophiques qui les correspondent.⁵ Malgré le fait que cette considération soit correcte et, par conséquent, difficile à discuter, derrière elle bat une motivation plus profonde qui passe inaperçue dans ce point à Galván : l'exigence que la pensée s'enracine à chaque fois dans un problème, à partir duquel s'initie la création de concepts qui lui sont propres, répond surtout au besoin de ne pas recourir à un principe transcendant ou à un fondement qui légitime la pensée de l'extérieur et une fois pour toutes. Cela ne peut se faire que par la force de la reprise, à chaque nouvelle occasion, de la pensée à partir d'un « sol » ou d'une « terre » immanents. D'autre part, la demande d'introduire le mouvement dans la pensée est liée à l'élaboration d'une philosophie qui donne raison du temps et de l'espace comme des vecteurs constitutifs de l'être et de la pensée. La pensée est, au sens où l'entend Merleau-Ponty, une pensée « située », mais située dans l'espace et le temps eux-mêmes, ce qui implique qu'elle est aussi une réalité en devenir. Inutile de dire que les deux exigences sont liées entre elles, orientées vers la conquête de la

³ Gustavo Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento, lenguaje*. Grenade, Editorial Universidad de Granada, 2007, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵ Une bonne illustration de cette façon de procéder se trouve dans Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Seuil, Paris, 1981. Dans ce livre, Deleuze n'entreprend pas la recherche d'une confirmation unilatérale des principes de sa philosophie de l'art dans la peinture de Bacon, fondant sa théorie sur une interprétation capricieuse de celle-ci. Il s'aventure plutôt à expliquer les peintures du peintre anglo-irlandais à travers les concepts de sa philosophie, les modifiant et les intégrant à cette fin dans le cadre d'une théorie générale de la sensation. En d'autres termes, l'auteur ne se limite pas à contraster ses généralisations sur la peinture avec l'œuvre de Bacon, mais essaie de l'aborder en utilisant les coordonnées de sa propre philosophie, dont il réorganise et oriente les concepts dans ce but. Comme certaines figures de Bacon, qui dans leur difformité semblent avoir deux visages, celle dont il s'agit est nécessairement une analyse biface. Il faut regarder en deux sens, correspondant aux deux "interlocuteurs" que Deleuze met en jeu dans ses textes : d'une part, un problème ; d'autre part, les concepts qui l'actualisent dans la pensée donnant naissance à un thème.

nécessité qui doit être inhérent à la philosophie, resserrant les liens entre la pensée et l'affirmation de son « dehors ».

Le panorama décrit a également conduit de nombreux interprètes à signaler des paradoxes supposés inhérents à la pensée deleuzienne. Avec une indubitable mauvaise foi et une ignorance philosophique écrasante, doublant ironiquement l'ignorance scientifique qu'il attribue à d'autres auteurs, le tristement loué Alan Sokal accuse Deleuze d'élaborer une philosophie anti-scientifique qui utiliserait cyniquement des connaissances scientifiques mal digérées en vue d'obtenir un prestige intellectuel dont il aurait besoin : dans la pratique, son travail se limite cependant à commenter des fragments décontextualisés et mal compris de l'auteur avec l'intention de faire forte impression, ce qui ne fera que réjouir les lecteurs qui ont pris parti avant l'ouverture du livre. En plus, l'auteur est comiquement obligé d'admettre à plusieurs reprises que, bien que ce qui est dit ne soit pas incorrect, « il aurait pu être mieux expliqué » ou en tombant dans l'absurdité de confondre une discussion de la philosophie de Leibniz dans laquelle il est fait référence au calcul différentiel qu'elle implique avec un état de la question obsolète de cette dernière discipline.⁶

On trouve plus honnête l'évaluation de Gualandi selon laquelle Deleuze est responsable de l'élaboration d'une pensée d'aspirations excessives qui rejette la notion de système et, en même temps, élève au plus haut niveau les potentialités systémiques de la philosophie. Intimement liée à une autre supposée contradiction, soulignée par Fredric Jameson, entre la volonté de théoriser qui anime Deleuze et sa méfiance à l'égard de toute théorisation, étant donné le risque totalisateur que comporte la théorie. Les deux objections se dissiperont, cependant, avec l'introduction de la précision suivante, d'autre part nécessaire pour soutenir la proposition herméneutique sur la philosophie de Deleuze que on va offrir dans ce travail : bien qu'une telle philosophie ne corresponde pas du tout à ce qui a habituellement été compris par le système dans la tradition idéaliste de la pensée, conception représentative qui a fait graviter la systématisation autour de l'Identité dont le fondement est le dépositaire, les relations

⁶ Cf. Chapitres 8 et 11 dans Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*. Paris, Éditions Odile Jacob, 1997. Bien sûr, il ne faut pas déduire de ce qui a été dit que on soutient que Deleuze a toujours raison lorsqu'il fait allusion à des sciences dont il reconnaît lui-même avoir une connaissance très partielle : chaque cas devrait être analysé avec rigueur et soin, ce qui dépasse à la fois les prétentions de ce travail et nos connaissances scientifiques. D'autre part, on juge indiscutable l'honnêteté intellectuelle d'un des philosophes les plus reconnus du XXe siècle, grossièrement remise en question par ces auteurs.

analogiques établies entre les genres ou catégories qui compartimentent le domaine du transcendantal et la similitude par rapport aux précédents que la réalité empirique a finalement, Deleuze ne peut pas non plus être lu comme un essayiste ou un penseur pas systématique.

Il faut donc conclure que la philosophie deleuzienne ne peut être caractérisée que par la notion de « système ouvert », qui, comme l'explique Galvan, est « celui qui n'existe pas avant ou totalise ses éléments, mais se constitue lui-même précisément dans leur interaction » ; il ne peut donc « être conçue ni d'une manière globale ni comme un ensemble axiomatique imbu de nécessité logique, mais seulement comme un ensemble de concepts liés les uns aux autres ». ⁷ Lorsque, dans un texte intéressant traitant de la mort de Deleuze dans sa dimension événementielle, André Pierre Colombat récapitule la constellation d'articles parus après elle dans différents médias français, il souligne que tous ont insisté pour que Deleuze soit « un inventeur et un créateur de concepts avec une capacité incroyable à classer et formuler ces notions dans une réflexion systématique mais ouverte ». ⁸ Un tel système doit donc s'articuler autour de l'hétérogénéité des concepts qui le constituent, dont les variations, individuelles ou relationnelles, favorisent une hétérogénéité qui diffère nettement de l'identité, de l'analogie et de la similitude dont sont issus l'étatisme et la rigidité des systèmes représentatifs traditionnels. Les deux considérations ci-dessus sur la difficulté que la pensée deleuzienne oppose à toute systématisation et la légitimité de poursuivre, malgré tout, une certaine caractérisation systématique de sa philosophie qui anime les enquêtes de notre étude sont soutenues par les déclarations explicites de l'auteur :

Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogie. C'est Leibniz, je crois, qui le premier identifie système et philosophie. Au sens où le fait, j'y adhère. Aussi les questions « dépasser la philosophie », « mort de la philosophie » ne m'ont jamais touché. Je me sens un philosophe très classique. Pour

⁷ Galván Rodríguez, cit., p. 47.

⁸ André Pierre Colombat, "November 4, 1995: Deleuze's death as an event," *Man and World* 29, no. 3 (1996) : p. 239. Les traductions de ce texte sont à moi.

moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une hétérogénèse, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté.⁹

Ainsi compris, le système s'identifie à la multiplicité qui caractérise le concept philosophique depuis *Qu'est-ce que la philosophie?*, un concept qui « dit l'événement, non l'essence ou la chose ». ¹⁰ Non en vain, le système est constitué par un ensemble de concepts dont l'endoconsistance est donnée par la relation ou la rencontre des composantes qui constituent à chacun d'eux comme des singularités, dont une partie est toujours partagée avec d'autres concepts du système ; et dont l'exoconsistance, étroitement liée au précédent, est donnée par la relation ou la rencontre des différents concepts qui composent le système, grâce aux composantes qui partagent certains concepts avec les autres. ¹¹ La question incontournable se pose alors : comment peut-on esquisser un système au sujet de la philosophie deleuzienne en tenant compte de toutes ces considérations?

La question pour la pensée constitue à nos yeux une sorte de fil conducteur de la pensée de Deleuze, qui peut mettre en lumière le désir avec lequel le philosophe français reprend le projet nietzschéen de renverser le platonisme qui sous-tend deux de ses œuvres majeures, *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969), dont les aspects les plus importants continuent à se manifester au cours de toute sa œuvre (dont les livres écrits avec Guattari). ¹² Le *leitmotiv* de sa philosophie serait alors de donner lieu à une nouvelle « image de la pensée » qui nous permettrait de penser différemment, c'est-à-dire de le dehors et contre l'image classique d'une philosophie représentative dont les présupposés sacrifient la différence sur l'autel de l'identité et de la similitude, vénéré tant par la métaphysique antique que par la plus récente philosophie transcendantale. Et pourtant, comme Lapoujade l'a bien remarqué,

⁹ Deleuze, "Lettre-préface à Jean-Clet Martin" [1993, datée 1990], *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 338.

¹⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 26.

¹¹ Cf. "Qu'est-ce qu'un concept?", *Ibid.*

¹² « Car je crois que, outre les multiplicités, le plus important pour moi a été l'image de la pensée telle que j'ai essayé de l'analyser dans *Différence et répétition*, puis dans *Proust*, et partout ». Deleuze, "Lettre-préface à Jean-Clet Martin", *Deux régimes...*, cit., p. 339. De plus : « Une nouvelle image de la pensée, ou plutôt une libération de la pensée par rapport aux images qui l'emprisonnent, c'est ce que j'avais déjà cherché chez Proust. Mais là, dans *Différence et répétition*, cette recherche devient autonome, et devient la condition pour la découverte des deux concepts. Aussi est-ce le chapitre III qui me paraît maintenant le plus nécessaire et le plus concret, et introduire aux livres suivants, jusqu'aux recherches avec Guattari, quand nous invoquons pour la pensée un modèle végétal de rhizome par opposition au modèle de l'arbre, une pensée-rhizome au lieu d'arborescente ». Deleuze, "Préface à l'édition américaine de *Différence et répétition*" [1994, daté 1986], *Ibid.*, p. 283.

dans la pensée de Deleuze, la question de l'image de la pensée est inséparable de celle du fondement.¹³ Puis, tout comme le scepticisme de Hume a sorti Kant de son rêve dogmatique et ce dernier nous a mis en garde contre les dangers de la seule raison abandonnée à elle-même (sauvegarder d'une certaine manière la posture sceptique en plaçant au-delà du noumène compris comme impensé ou objet limite de la pensée une chose en soi par tout moyen incompréhensible) Deleuze essaie de nous éveiller du rêve de la représentation commune à la métaphysique et la philosophie transcendantale ; nous prévenir ainsi à la fois du rationalisme et de l'idéalisme qui persistent dans les concepts avec lesquels nous nous représentons le monde et de l'attitude épistémologique qui est à la base de la représentation, selon laquelle la pensée doit être fondée, c'est-à-dire, légitimée une fois pour toutes sur la base d'un principe externe ou transcendant qui garantit son exercice dans l'avenir. Ce n'est pas en vain que « fonder, c'est toujours fonder la représentation ».¹⁴

Cet itinéraire philosophique, à la fois antimétaphysique et postkantien, conduira Deleuze à renoncer à ce que les deux traditions ont en commun : le fondement nécessairement transcendant de la pensée. De là découle une nouvelle image de la pensée qui, anticipée par des auteurs comme Nietzsche et Proust, comprend la pensée au sens strict du terme plutôt comme un événement extraordinaire pour la pensée spontanée ou naturelle que comme l'exercice d'une simple faculté ou comme un acte de reconnaissance. Ainsi conçue, la pensée est toujours tributaire d'une rencontre contingente avec ce que nous sommes incapables de déterminer cognitivement et non d'une origine nécessaire, c'est-à-dire qu'elle vient du contact avec un dehors de la pensée qui la soustrait violemment de son état naturel, la bêtise, constituant à chaque nouvelle occasion la source d'une nécessité à laquelle elle ne pourrait renoncer sans tomber dans l'opinion. Bref : la logique de la pensée est celle de l'événement et non celle de la représentation. Par conséquent, dans ce renversement du platonisme compris avant tout comme une entreprise de « effondementation », l'essence comme élément qui a prévalu dans la dialectique doit être remplacée par l'événement qui la reformulera de manière pluraliste, en renvoyant chaque fois à la redistribution d'une relation différentielle complexe.

¹³ « Si par image de la pensée, il faut entendre résonner la question *quid juris?* et, derrière elle, la question du fondement, alors Deleuze n'a jamais pensé autre chose ». David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, pp. 28-29.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 351.

Or, ce réexamen de la pensée va de pair avec un réexamen non moins importante de l'être, selon lequel la priorité ontologique est donnée aux singularités pré-individuelles impliqués dans l'événement par opposition à la substance communément associée à l'essence, dans la mesure où la réalité actuelle ou individualisée est considérée comme le produit de relations intensives ou virtuelles dont la nature est en dernier ressort différentielle et pré-individuelle, en opposition évidente à l'alternative excluant entre une réalité parfaitement individuée et harmonieuse ou l'abîme chaotique et indifférencié qui est imposée par la tradition philosophique idéaliste.¹⁵ La question de l'individuation acquiert ainsi une vitalité renouvelée dans la pensée de Deleuze, dans la mesure où nous devons désormais chercher le « fondement » de la pensée chez le pré-individuel, renoncer aux principes transcendants et donc individués de la tradition représentative qui a gouverné tant la métaphysique que la philosophie transcendantale, emprisonnant les singularités en un Être suprême ou une Forme supérieure : Dieu ou l'Homme. Une telle renonciation devra se faire au profit de principes pré-individuels et donc immanents, qui ne comportent pas de présupposés transcendants dans la mesure où ils précèdent la constitution des individus dont ils donnent raison, ne pouvant leur ressembler ni par conséquent commettre l'hypostase ni le calque.

Donc au lieu de se tourner vers le monde extérieur ou vers le monde intérieur, l'objet représenté ou le sujet sur lequel gravite la représentation, la pensée devra désormais se tourner vers le dehors d'où elle extrait la nécessité qui lui convient depuis les âges antiques, à un temps plus lointain que tout monde extérieur et plus proche que tout monde intérieur. Dehors de la pensée qui se constitue de ces réalités intensives dont la nature est pré-individuelle et sous-représentative, en obéissant les logiques nécessairement irrationnelles où tout raison se plonge. En ce sens, la pensée deleuzienne se veut toujours nomade, s'opposant inlassablement au sédentarisme de la philosophie classique de la représentation, à l'image (dogmatique) de la pensée que

¹⁵ « Ce qui est commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale, c'est d'abord cette alternative qu'elles nous imposent : *ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés — ou bien un Être souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. Hors de cet Être ou de cette Forme, vous n'aurez que le chaos... En d'autres termes, la métaphysique et la philosophie transcendantale s'entendent pour ne concevoir de *singularités déterminables que déjà emprisonnées dans un Moi suprême ou un Je supérieur* ». Gilles Deleuze, *Logique du sens*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 129. Cf. *Ibid.*, pp. 128-130.

la tradition philosophique offre et même prescrit à ceux qui s'initient à l'aventure de la pensée.¹⁶

Après avoir élucidé les grandes lignes de l'approche deleuzienne qu'on présentera dans ce document, une fois que la légitimité de l'approche systématique a été justifiée, on va maintenant justifier brièvement notre point de vue par rapport à plusieurs difficultés supplémentaires signalées par certains des interprètes les plus remarquables de Deleuze.

De l'avis de Pardo, il y a eu trois façons prédominantes d'aborder la pensée deleuzienne de la part de ceux qui l'ont étudiée : (1) l'adoption d'une perspective externe, une option qui conduit généralement à l'assimilation de la pensée de Deleuze avec un autre courant philosophique ou auteur, puis à le louer ou le discréditer en utilisant les mêmes critiques ou louanges qui seraient adressées à ce dernier ; (2) opter pour une perspective intérieure, option menacée en permanence à la fois par le risque de devenir hagiographie et par le risque de s'en tenir à un itinéraire particulier dont la fidélité à l'auteur est niée par la prolifération incontrôlable des aspects de sa pensée dont il a été décidé de supprimer la considération ; (3) faire sienne une perspective instrumentale qui aborde Deleuze comme une boîte à outils, s'intéressant pour ce qui corresponde aux fins de l'interprète et dédaignant le reste.¹⁷

A cet égard, le présent travail peut être considéré comme une approche interne, dans la mesure où on part d'un des motifs principaux de la pensée deleuzienne, le renversement du platonisme, pour proposer une lecture intégrante de la philosophie entière qui lui revient à l'auteur. On comprend, cependant, que ce renversement du platonisme entrepris par Deleuze, inspiré de l'œuvre de Nietzsche mais pas complètement redondant, est un « motivo » dans au moins deux des sens de ce mot espagnol : (1) thème ou élément récurrent dans la pensée d'un auteur et (2) celui qui est la cause ou principe du mouvement.¹⁸ Le « motivo » deleuzien du

¹⁶ « Car c'est depuis ses études bergsoniennes que Deleuze peut opposer à la sédentarité de l'individuation numérique l'insistance nomade du virtuel dans l'actuel, pur dynamisme spatio-temporel destiné à nous permettre de saisir le monde dans son événementialité idéale et "l'expérience réelle dans toutes ses particularités" (hétérogénèse) ». Eric Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle*. Paris, Synthelabo, 1996, pp. 23-24. Nomadisme et hétérogénèse de l'être auxquels le nomadisme et l'hétérogénèse de la pensée sont associés, sans analogie ni correspondance.

¹⁷ Cf. José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2011, pp. 11-13.

¹⁸ Selon la version électronique du Dictionnaire de la Langue de l'Académie Royale Espagnole, le mot espagnol « motivo » a parmi ses significations les deux suivantes : cause ou raison qui bouge pour

renversement du platonisme est donc à la fois un thème et un désir : c'est en même temps un sujet que Deleuze aborde fréquemment dans ses premiers livres et, surtout, une motivation qui animerait secrètement toute sa production intellectuelle. Conçu comme cette motivation qui anime la pensée deleuzienne, le renversement du platonisme transcende la sphère des thèmes, nous permettant de donner une raison à l'évolution ou au déplacement du thème qui lui correspond aux autres sous la même impulsion (ce n'est pas pour rien qu'il est facile de voir que les allusions explicites au renversement du platonisme disparaissent pratiquement de l'œuvre deleuzienne après la publication de *Logique du sens*).¹⁹ C'est pourquoi on pense qu'il est possible d'offrir une lecture intégrative ou « unitaire malgré tout » de l'œuvre deleuzienne, à partir d'une approche interne centrée sur le renversement du platonisme, un thème et surtout une motivation qui ouvre de nouveaux thèmes, sans céder à la seconde des difficultés mentionnées par Pardo. Il ne faut pas oublier que le thème principal qui succédera à celui du renversement du platonisme est, à notre avis, la philosophie de l'événement, dont la continuité dans la production intellectuelle de Deleuze est indiscutable.

Deleuze lui-même a évoqué le besoin de revenir à la motivation du platonisme lorsqu'il s'interrogeait sur le sens de son renversement,²⁰ notant l'inopportunité de rester dans une formule abstraite pour comprendre l'ampleur du projet nietzschéen : il faut donc passer du thème abstrait du « renversement » à celui qui anime en secret le platonisme, lequel doit être acculé comme Platon a acculé au sophiste. Il convient, à ce stade, d'appliquer à l'étude du Français la même méthode qu'il a appliquée à celle de Platon, c'est-à-dire d'être dans une certaine mesure deleuzien lorsqu'il s'agit d'interpréter Deleuze et remonter ainsi le thème du renversement du platonisme depuis sa formulation abstraite à la motivation concrète qui l'anime, laquelle doublera nécessairement celle de l'Athénien.

Le désir de Platon était de glisser la distinction entre le sensible et l'intelligible au cœur même du sensible, afin de faire la distinction entre les réalités sensibles qui participent du fondement ou du modèle idéal et celles qui se soustraient à son action, avec la volonté explicite de faire triompher les premières (copies) sur les secondes

quelque chose (2ème sens) et thème ou élément thématique d'une œuvre littéraire (4ème sens). Définition du « motivo » dans le Dictionnaire de la Langue de l'Académie Royale Espagnole (RAE), 2016, <http://dle.rae.es/?id=PwDYZFz>.

¹⁹ Comme on le verra, une telle affirmation trouvera même une confirmation explicite de la part de l'auteur dans un court texte de 1990 où il déclare avoir définitivement abandonné le concept du « simulacre ». Cf. Deleuze, « Lettre-préface à Jean-Clet Martin », cit., p. 339.

²⁰ Cf. Deleuze, *Logique...*, cit., p. 292.

(simulacres).²¹ Par ce geste, le platonisme a inauguré en philosophie le système de la représentation, dont l'ombre s'allonge dans l'histoire de la pensée, garantissant la primauté absolue des copies sur les simulacres, c'est-à-dire des images sensibles sélectionnées par un principe externe ou transcendant sur les autres. Par conséquent, si la motivation non avouée du platonisme était d'établir le système de la représentation en philosophie en faisant triompher les copies sur les simulacres, ce qui anime le renversement promu par Deleuze devra consister à éviter ce triomphe et les conséquences indésirables qui en découlent pour la vie et la pensée. Ou en soustraire la pensée et la vie à la représentation et, donc, au fondement et à son action sur le réel, le jugement. On peut déjà affirmer que cette volonté s'étend du début à la fin de la philosophie de Deleuze, au-delà du thème du renversement du platonisme dans celui de la philosophie de l'événement. Ce n'est pas en vain que notre penseur affirmera ce qui suit dans une interview de 1988 : « Dans tous mes livres j'ai cherché la nature de l'événement, c'est un concept philosophique, le seul capable de destituer le verbe être et l'attribut » ; « Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère, et constituait une théorie des signes et de l'événement ».²²

Dans sa magnifique monographie, Lapoujade rejette catégoriquement la caractérisation de la pensée deleuzienne à partir des thèmes comme une formule abstraite qui supprime les motivations ou les problèmes auxquels les thèmes d'un auteur répondent par les thèmes eux-mêmes ou, pire encore, par un seul thème (philosophie de l'événement, etc.). Il parle alors du goût des « mouvements aberrants » comme de logiques irrationnelles du devenir réel, à la description desquelles la légalité de la raison ne correspond guère, pour caractériser la motivation de la pensée de Deleuze : toute sa philosophie serait une tentative pour décrire, libérer et accompagner ces mouvements.²³ De notre part, on ne croit pas que la motivation qu'on a fait correspondre au renversement du platonisme diffère de celui autour duquel Lapoujade construit sa théorie : c'est seulement dans le dehors de la représentation qui suppose le renversement du platonisme qu'on trouve l'événement qui nous rend accessible la logique irrationnelle de la synthèse disjonctive qui anime

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 296.

²² Gilles Deleuze, "Sur la philosophie" [1988], *Pourparlers. 1972-1990*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, pp. 194, 196.

²³ « Logique ne veut pas dire rationnel. On dirait même que, pour Deleuze, un mouvement est d'autant plus logique qu'il échappe à toute rationalité. Plus c'est irrationnel, plus c'est aberrant, plus c'est logique pourtant (...) Se dégage ainsi une première définition de la philosophie de Deleuze : elle se présente comme une logique irrationnelle des mouvements aberrants ». Lapoujade, cit., p. 13.

le devenir réel.²⁴ Bien que son approche ait peut-être l'avantage, par rapport à la nôtre, de nommer directement le problème auquel la pensée deleuzienne répond plus généralement indépendamment de tout thème, il est néanmoins vrai qu'on a essayé d'atténuer toute difficulté qui pourrait en résulter en établissant la distinction entre « thème » et « motivation » dans le « motivo » deleuzien du renversement du platonisme : le deuxième sens désigne le problème latent sous le sujet, ce qui correspond pour une grande part auquel souligne Lapoujade avec éloquence. L'un des avantages de notre approche est qu'elle montre, comme on le verra, que la pensée de Deleuze est indissociable des questions du vitalisme et du nihilisme affirmatif de Nietzsche.

On ajoutera pour terminer une dernière précision. Comprenant, comme Deleuze l'a compris, que ces mouvements aberrants qui doivent être décrits et affirmés sont les premiers dans l'ordre de l'ontologie, on remarque une motivation tout aussi vigoureuse qui complète cela sans tomber du côté de la négation : celle de bannir de la pensée et de la vie tout ce qui empêche le libre développement de ces mouvements, dont la nature est, en droit, certainement secondaire ou dérivée ; sans toutefois arrêter, en fait, de passer avant eux dans tous les domaines.²⁵ On trouve ici l'image complète de la motivation derrière le désir de renverser le platonisme, car c'est en affirmant les droits du simulacre qu'on détruit ce qui sape la vie sans passer par la négation. A la lumière de ce qui a été dit, il n'est pas surprenant qu'une telle désir se prolonge vers le thème d'une philosophie de l'événement dont la continuité dans l'œuvre du philosophe français est indiscutable. Le lien entre les deux thèmes a déjà été expliqué avec éloquence dans *Logique du sens* : « Les événements sont les seules idéalités ; et, renverser le platonisme, c'est d'abord destituer les essences pour y

²⁴ « Si l'on peut dire que la philosophie de Deleuze est une "philosophie de l'événement", c'est d'abord parce que l'événement témoigne de l'action du sans-fond sur nous. Il arrive quelque chose qui change tout, qui déplace les puissances ou les capacités. L'événement chez Deleuze est d'abord *redistribution des puissances* ». *Ibid.*, p. 64.

²⁵ La distance qui sépare le renversement du platonisme de toute entreprise négative est celle qu'il y a entre le rire de deux personnages conceptuels habituellement invoqués par Deleuze, au moins depuis *Logique du sens* : le tyran ou le bourreau et le révolutionnaire. Le révolutionnaire diffère du bourreau par la nature affirmative qui distingue à la destruction qu'il effectue. Comme on le verra, une telle distance n'est autre que celle qui sépare le nihilisme négatif ou la simple négation du nihilisme affirmatif ou de l'affirmation visant à bannir de la vie et de la pensée ce qui les mine, laquelle ne peut être négative qu'en apparence. On ne doit pas oublier que, déjà dans *Nietzsche et la philosophie*, le devenir actif a été produit par la transmutation du nihilisme négatif dans l'éternel retour. Un éternel retour qui a été, de même, interprété comme l'affirmation de l'être du devenir s'affirmant dans le devenir affirmatif, dont il s'ensuit que le devenir négatif n'a pas d'être. On donne une description plus détaillée de ces aspects dans les notes 529 et 541 (chapitre III).

substituer les événements comme jets de singularités ». ²⁶ Un livre dans lequel Deleuze attribue aussi l'audace de renverser pour la première fois le platonisme et celle d'avoir donné naissance à la première grande philosophie de l'événement au même mouvement philosophique : le stoïcisme. ²⁷ Inutile de dire que ce n'est pas une coïncidence.

En ce sens il faut également comprendre les contributions d'Andrew Culp dans un livre récemment publié, *Dark Deleuze*, dans lequel l'attention est attirée sur le fait qu'il existe une sorte de revers du geste joyeux d'affirmation qui est généralement identifié avec Deleuze, à savoir : un appel tout aussi vigoureux à l'attention sur ce qui est intolérable. ²⁸ C'est dans l'expérience de l'intolérable, naturellement intempestive, qu'on voit le besoin de « détruire » le monde actuel ou établi en faveur d'un monde à venir. Sans partager entièrement la vision de Culp, qui mène avec intérêt le livre à un pessimisme forcé qui n'est pas en accord avec le caractère ou, mieux dit, avec le style du Français, on prend cette appréciation générale comme valide, reconnaissant que le goût de décrire et d'affirmer la logique des mouvements aberrants se double dans une préoccupation pour celui qui les entrave.

Il faut souligner aussi qu'on trouve ici le sujet de l'épuisement du possible face auquel il nous manque la respiration, omniprésent dans les différentes étapes de la pensée deleuzienne - et, surtout, dans la dernière - pour des raisons presque biographiques.

Il y a une chose que vous ne comprenez pas, et ce n'est certes pas de votre faute. Mon état physique a cessé d'être une maladie, et je suis forcé de rechercher de l'air à chaque seconde. C'est la seule vie qui me reste, si bien que ce qui m'était possible auparavant, comme écriture, ne l'est plus du tout. ²⁹

Particulièrement éloquentes à cet égard sont les appréciations suivantes de Colombat, qui permettent de réfléchir sur les limites d'une interprétation biographique souvent exagérée du sujet de l'épuisement du possible et, surtout, du sens

²⁶ Deleuze, *Logique...*, cit., p. 69.

²⁷ « Les Stoïciens procèdent au premier grand renversement du platonisme ». *Ibid.*, p. 16. « Une première fois, l'événement fut jugé digne d'être élevé à l'état de concept : ce fut par les Stoïciens ». Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 71.

²⁸ Cf. Andrew Culp, *Dark Deleuze*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

²⁹ Gilles Deleuze, "Lettre inédite à Jean-Clet Martin," 1992, https://www.facebook.com/search/top/?q=jean-clet martin il y a une chose que vous ne comprenez pas&epa=SEARCH_BOX.

philosophique auquel il renvoie réellement :

La mort de Deleuze a été également liée à son texte sur Beckett intitulé *L'épuisé*. De nombreux journalistes et philosophes établissent un parallèle symbolique entre cette asphyxie et la dénonciation récurrente par Deleuze et Guattari de la réaction conservatrice qui a mis fin à la plupart des expérimentations politiques, sociales et artistiques de mai 1968 en France (...) Alors, Deleuze se serait suicidé parce que, comme Beckett, il était « épuisé », parce qu'il avait philosophiquement épuisé le possible, mais surtout parce que physiquement il ne pouvait plus respirer et était fatigué de souffrir (...) Comme la pensée de Deleuze était basée en partie sur une critique du concept du possible en faveur d'une exploration du virtuel, seulement la seconde partie de cette interprétation paraît valable. Le possible ne joue pas un rôle totalement affirmatif dans la pensée de Deleuze, alors que le virtuel le fait toujours. L'épuisé est un personnage conceptuel qui, en effet, épuise le possible dans l'œuvre de Beckett ; son travail, cependant, ne conduit pas à la dépression ou à la mort, mais plutôt à un nécessaire renouvellement de la pensée. Dans le monde de Tournier sans l'autre comme structure, le possible est aussi épuisé, mais cède ensuite la place à une vie purement intensive, réelle et virtuelle.³⁰

Le dépassement du virtuel par le possible, tel est le danger que Deleuze croyait reconnaître dans l'image dogmatique de la pensée, établie par le platonisme dans la pensée et prolongée par l'hégélianisme dans l'histoire : bref, la sélection de l'immanent sur la base des principes transcendants sur lesquels se fonde la représentation. C'est aussi pourquoi, comme on l'a dit, le désir de renverser le platonisme se prolonge dans le thème d'une philosophie de l'événement, qui est la création de « possibilités » au-delà du possible, dans le virtuel.³¹

On reviendra sur toutes ces questions tout au long du travail, orienté comme on l'a établi à montrer que la proposition deleuzienne de renverser le platonisme permet, malgré les difficultés exposées, de trouver une certaine unité ou une certaine

³⁰ Colombat, cit., p. 244. Le témoignage suivant est également éloquent sur les motivations qui ont conduit Deleuze au suicide : « Selon sa vision, la seule conclusion logique de l'existence était le suicide, le geste suprême de rébellion contre les lois de la nécessité. "Cela n'a pas de sens de mourir au lit", commenta-t-il en passant devant le château où le duc d'Enghien avait été abattu par ordre de Napoléon. En 1993, j'ai appris d'un ami que Deleuze était malade et déprimé. Je sentais qu'il ne se résignerait pas passivement à son déclin physique. C'est ainsi que ça s'est passé. Le suicide était son dernier acte philosophique ». Pedro G. Cuartango, "Paseos con Deleuze en Vincennes", *elmundo.es*, 25 mars, 2009, <http://www.elmundo.es/opinion/columnas/pedro-g-cuartango/2009/03/2618566.html>. La traduction des textes est à moi.

³¹ Sur la relation entre la « vision » de l'intolérable, l'épuisement du possible et la création de « possibilités » dans le virtuel opéré par l'événement, cf. citation 804 (chapitre IV).

motivation commune dans cette philosophie si polyédrique, d'une manière cohérente avec son caractère de « système ouvert ».

Conclusions.

Afin de suivre un ordre aussi systématique que possible, on résumera dans cette section les grandes lignes de l'argumentation développée dans les quatre chapitres, en vue d'établir un bref corollaire pour chacun d'eux. Les quatre corollaires obtenus seront finalement intégrés dans quelques conclusions générales qui mettront fin à notre texte.

On a d'abord consacré le chapitre I à la critique de l'image dogmatique de la pensée telle que proposée par Deleuze, en relation avec la recherche de la pensée sans présupposés typiquement cartésienne. Cette exposition avait pour but de montrer que derrière la critique de l'image dogmatique de la pensée, d'une importance capitale dans toutes les époques de la pensée deleuzienne, se cache le renoncement au fondement ou aux principes transcendants en philosophie et donc au système de la représentation. C'est pourquoi on a consacré la deuxième partie du chapitre à reconsidérer la nature des principes dans lesquels la pensée philosophique doit s'enraciner et la nécessité qu'il est désormais légitime d'en revendiquer, au regard de l'exigence d'immanence qui découle du renoncement au fondement.

En ce qui concerne ce chapitre, il convient de noter le corollaire suivant. D'abord, le constat que la critique de l'image dogmatique de la pensée est avant tout une critique de la pensée représentative ou fondée, signe distinctif de la métaphysique et de l'idéalisme transcendantal. Cela permet de comprendre d'emblée la nature du lien indissoluble qui existe entre l'antiplatonisme et le postkantisme dans la pensée du Français. Deuxièmement, la certitude que la philosophie non représentative ou non fondée peut, et en fait doit, supporter la contingence, mais jamais l'arbitraire, de sorte qu'il est nécessaire de revendiquer pour la pensée philosophique une nécessité enracinée dans l'expression d'une puissance interne, clairement compatible avec le principe de raison contingente que notre auteur attribue souvent à cette discipline aussi ancienne. Enfin, on a confirmé que les principes qui permettent de préserver la

nécessité inhérente de la philosophie sans encourir à nouveau la transcendance sont de nature pré-individuelle, différentielle et génétique : en un mot, virtuelle.

Le chapitre II a été consacré à une esquisse essentiellement historiographique sur le thème du renversement du platonisme dans les philosophies de Nietzsche et Deleuze. Le premier propos a été réalisé dans une exposition à travers laquelle on a essayé de montrer, avant tout, l'étroite relation établie dans la pensée de l'Allemand entre l'inversion du platonisme et le problème du nihilisme négatif, la première constituant une sorte de réponse au second. On a essayé aussi de rendre compte de l'évolution vécue par la conception de cette inversion du platonisme dans les différentes étapes de l'énorme production intellectuelle de Nietzsche, jusqu'à la dernière formulation fournie dans *Crépuscule des idoles*. Enfin, on a confronté les interprétations de Heidegger et Deleuze concernant cette dernière définition de l'inversion du platonisme, notant que l'antiplatonisme de ce dernier est certainement plus platonique que celui du premier. Pour remplir le second propos, on a entrepris une première caractérisation du renversement deleuzien du platonisme, en considérant l'analyse de la dialectique platonicienne et du concept de simulacre contenu dans l'article « Renverser le platonisme (les simulacres) » de 1966, repris ensuite comme la première annexe de *Logique du sens*. On en conclut que Deleuze maintient dans sa philosophie la même structure tripartite que Platon a fait sienne, bien qu'il y opère les déplacements opportuns à des fins subversives et perverses : un principe ontologique (différence), un principe transcendantal (répétition) et un principe empirique (simulacre comme antidialectique) vont désormais articuler la pensée antiplatonique du Français.

Il est permis d'extraire de ce chapitre le corollaire suivant : le renversement du platonisme dans Deleuze consiste, d'une part, à renoncer au fondement ou aux principes transcendants en philosophie et, d'autre part, à faire de même avec le jugement ou la sélection de la réalité opérée par ces principes. Les deux revendications se rejoignent dans l'antiplatonisme compris comme un déplacement de l'essence en faveur de l'événement en tant que source de singularités, qui opère simultanément une subversion en profondeur (esthétique) et une perversion à la surface (dialectique) du platonisme. Enfin, l'impératif d'observer l'immanence en termes des principes et, par conséquent, en termes de la sélection de la réalité opérée à travers eux, qui découle d'une lecture « positive » des revendications précédentes, met

en relation intrinsèque chez Deleuze, comme chez Nietzsche, le renversement du platonisme avec le besoin de répondre au nihilisme négatif.

Dans le chapitre III, on a essayé de rendre compte des liens qui relient le renversement du platonisme et la philosophie de l'événement dans la pensée de Deleuze. Pour ce faire, on a d'abord caractérisé les maniérismes stoïcien et leibnizien qui sont, à notre avis, implicitement compliqués dans l'empirisme transcendantal, en opérant une reformulation pluraliste de l'essence comme un événement ou une manière qui chasse de la pensée les instances transcendantes du sujet et de l'objet, au profit d'un champ transcendantal désobjectivé où communiquent, sans concours de l'analytique, l'esthétique subvertie et la dialectique pervertie typiquement deleuziennes. Ensuite, on s'est occupé de caractériser la théorie de l'Idée-problème que l'empirisme transcendantal met en jeu et d'en extraire les conclusions qui sont suivies pour l'image de la pensée. Enfin, on a élucidé les implications ontologiques de la pensée de Deleuze à travers l'analyse de la théorie de l'éternel retour dans ses différentes facettes (cosmologique, éthique et sélective) et des trois synthèses du temps qu'elle implique. A cet égard, on a souligné une fois de plus l'identification de l'éternel retour dans lequel le renversement deleuzien du platonisme culmine avec le nihilisme affirmatif qui contrevient également à la sélection transcendante de l'idéalisme et au relativisme du nihilisme négatif et, de même, avec la remontée à la surface dans la troisième synthèse du temps où commence une philosophie de l'événement encore largement reléguée, en *Différence et répétition*, au sans fond différentiel et à la redistribution permanente des singularités pré-individuelles qu'il produit.

Comme corollaire de ce chapitre, on notera ce qui suit. Tout d'abord, les maniérismes stoïcien et leibnizien que notre auteur distingue, respectivement, comme première et deuxième grandes logiques de l'événement dans l'histoire de la philosophie sont supposés dans l'empirisme transcendantal qui découle du renversement du platonisme. Cela met en évidence la relève, sinon l'imbrication, qui existe entre les thèmes du renversement du platonisme et la philosophie de l'événement dans la pensée deleuzienne. Deuxièmement, la pensée de Deleuze se confirme comme un idéalisme strictement matérialiste dont le statut est celui du problématique et donc celui du virtuel. Notre penseur a également entrevu les principes de cet empirisme transcendantal dans la volonté de puissance de Nietzsche

et la duration-mémoire de Bergson, lesquelles font coïncider à son avis les principes génétiques et différentiels de l'expérience réelle qui réalisent la critique transcendantale au-delà du kantisme et la reformulation pluraliste de l'essence comme événement constituant tout l'idéalisme possible (bref : la subversion de l'esthétique et la perversion de la dialectique qui sont constitutives du renversement du platonisme). Enfin, il ne faut pas oublier de mentionner que l'ontologie deleuzienne est contenue dans la répétition sélective de l'éternel retour, répétition de la différence ou affirmation de l'être du devenir comme s'affirmant dans le devenir affirmatif, correspondant à la troisième synthèse du temps. Il s'ensuit que le devenir négatif n'a pas d'être dans la pensée du Français, ce qui exclut au niveau de l'ontologie elle-même la possibilité du nihilisme négatif : il n'y a d'être que celui de ce qui devient affirmativement, la synthèse disjonctive de l'univocité de l'être ou l'éternel retour.

Dans le chapitre IV, on a élucidé le développement de la philosophie deleuzienne de l'événement de *Logique du sens* à *Mille plateaux*, en considérant d'ailleurs les implications politiques que la question acquiert dans sa pensée dès la seconde œuvre. Ces implications ont été analysées d'abord par rapport à la réfutation de l'argument de l'expérience réservée défendu par certains secteurs de ce que l'on appelle la « politique identitaire » et, ensuite, par rapport à la lecture de la théorie foucauldienne des processus de subjectivation comme sous-espèce ou modalité de l'événement lui-même que Deleuze réalise.

En ce qui concerne *Logique du sens*, on a essayé avant tout d'établir la fonction que le concept d'événement, déjà tangentiellement impliqué en *Différence et répétition*, a joué dans ce nouveau livre. On a donc conclu que dans le contexte strictement non représentatif de cette œuvre, l'événement est l'instance qui rend possible la « communication » des séries hétérogènes des corps et des propositions à partir de laquelle se produit le sens dans le langage, grâce à sa nature intermédiaire ou paradoxale. En ce qui concerne *Mille plateaux*, on a d'abord essayé d'élucider le virage théorique qui s'opère entre le poststructuralisme du livre précédent et le machinisme de celui-ci, anticipé dans *L'Anti-œdipe*. Par la suite, on a mis un accent particulier sur le retour à *Logique du sens* que, par rapport à *L'Anti-œdipe*, suppose dans *Mille plateaux* le concept d'agencement ; ainsi que, bien sûr, dans la reformulation du concept d'événement qui a lieu dans le nouveau cadre théorique. On a alors considéré que l'événement acquiert ici une nuance nettement politique, dans la

mesure où il en résulte l'extinction de certains agencements au profit d'autres ou, ce qui est pareil, le changement culturel et sociopolitique. En plus, on n'a pu que souligner le retour aux principes de la sélection immanente qui avait lieu dans l'éternel retour de *Différence et répétition*, distribution nomade et hiérarchie de la puissance interne, implicite dans la correspondance des trois synthèses du temps avec les trois types de ritournelles qui articulent les mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation. Ce dernier témoigne pour la énième fois de la persistance du désir qui anime le renversement du platonisme dans cette nouvelle étape de la pensée de Deleuze, si loin thématiquement de la précédente. Il s'agit ensuite de réfuter l'argument de l'expérience réservée, tant en ce qui concerne la position que s'occupe dans le domaine politique qu'à propos du fondement de la pensée que Deleuze fait à travers la théorie du devenir-autre et la puissance du faux, toutes les deux liées à cet art des surfaces - ou, dans ce cas, des plans - qu'est la perversion et capables, dans cette mesure, de susciter à travers d'autres moyens les mêmes effets qui découlent d'une expérience vitale supposément « vraie ». Enfin, on a terminé d'élucider les implications politiques de l'événement dans la philosophie de notre auteur à partir de son interprétation des processus de subjectivation foucauldien. A cette fin, on s'est situé dans le désaccord théorique qui a eu lieu entre les deux penseurs après la publication de *La volonté de savoir* (1976), à l'occasion de la divergence de Deleuze sur la nouvelle fonction attribuée par Foucault aux dispositifs du pouvoir : être constitutifs de la vérité. Derrière cette mésentente, il n'y a eu qu'un profond désaccord sur la priorité à établir entre les phénomènes de résistance et ceux de pouvoir. Cette controverse a été finalement dissoute, au moins dans la pensée de Deleuze, lorsqu'il s'est intéressé à la théorie foucauldienne des processus de subjectivation, les interprétant comme une sous-espèce de l'événement qui se soustrait également aux sphères du savoir et du pouvoir. Selon lui, tels processus favorisent le changement culturel et sociopolitique ou, ce qui est la même chose, déterminent « l'expiration » de certains agencements en anticipant ceux qui les remplaceront. A la suite de ces considérations, on a eu l'occasion de finir de clarifier la relation établie dans la pensée du Français entre l'événement, les processus de subjectivation et l'agencement, ce dernier oscillant toujours entre l'histoire des strates et le devenir du plan de consistance de la terre. De ce point de vue, la philosophie deleuzienne du changement sociopolitique anticipe l'avenir sans le préfigurer au moyen d'un virtuel intempestif

enraciné dans le devenir, ne pas retombant dans la restitution d'une forme du possible calquée sur l'histoire à la manière des théories utopiques traditionnelles.

Comme corollaire de ce quatrième chapitre, on va ajouter que l'événement est un concept qui va du début à la fin de la philosophie de Deleuze, s'adaptant aux différents virages théoriques qui l'accidentent. Il présente du même des implications politiques intéressantes et révèle la persistance des principes sélectifs qui culminent le renversement du platonisme, défini comme le déplacement de l'essence en faveur de l'événement en tant que source de singularités, dans la théorie deleuzienne du changement culturel et socio-politique. En ce sens, il ne faut pas oublier que la triade antiplatonique de la différence, la répétition et le simulacre caractéristique de *Différence et répétition* et *Logique du sens* est maintenue par l'auteur dans *Mille plateaux*, bien que sous de nouvelles instances qui prennent en charge le nouveau cadre théorique : respectivement, le plan de consistance de la terre, le diagramme ou machine abstraite et l'agencement.

Les corollaires présentés pour chaque chapitre permettent de tirer les conclusions générales suivantes.

La pensée de Deleuze s'insère dans l'histoire de la philosophie en unissant les traditions antiplatonicienne et postkantienne, en accord avec un rejet du fondement ou des principes transcendants à propos de la pensée philosophique. Face à ces principes individués qui retombent dans l'extériorité en n'étant qu'une simple condition de possibilité de l'expérience, Deleuze défendra des principes de nature pré-individuelle, différentielle et génétique, les seuls qui sont intérieurs à l'expérience. Il n'est autre le statut du virtuel, capable de combiner la nécessité qui convient à la pensée philosophique avec l'immanence. Cette observance de l'immanence met en relation le renversement du platonisme dans Deleuze, comme chez Nietzsche, avec le problème du nihilisme négatif en tant que renoncement à la sélection qui conduit au relativisme, face à la chute des principes transcendants par lesquels elle était réalisée. Il n'est pas nécessaire de renoncer à la sélection (nihilisme négatif) ou de sélectionner à partir des principes transcendants (métaphysique et idéalisme transcendantal), mais d'établir une sélection immanente.

De l'antérieur, il s'ensuit également l'existence d'une relève entre le renversement du platonisme et la philosophie de l'événement dans la pensée de Deleuze, qui conduit à cette dialectique matérialiste dont le statut est celui du virtuel.

Il faut donc comprendre de cette façon l'affirmation selon laquelle le renversement du platonisme consiste à déplacer l'essence au profit de l'événement comme source de singularités : ni l'essence au niveau dialectique ni la substance au niveau esthétique ne peuvent être distinguées, mais l'événement et les singularités. Par conséquent, l'ontologie de Deleuze doit être constituée par la synthèse disjonctive de ces singularités (différence) en tant que pure affirmation, comme elle a lieu dans l'éternel retour (répétition) qui, non en vain, est une théorie des événements purs.

Enfin, il faut ajouter que la logique de l'événement est une constante dans les différentes étapes de la pensée de Deleuze, dont la tâche est de bannir la logique essentialiste du jugement d'attribution, logique de la pensée fondée ou représentative dont la conséquence immédiate est le cloisonnement « en droit » de la réalité. Bannissement de la logique essentialiste qui se produit par l'établissement d'une synthèse disjonctive qui relie chaque réalité à un autre constituant plutôt qu'à une identité déjà donnée ou établie dans une origine quelconque. Bref, il s'agit d'opposer la synthèse disjonctive (ET) comme logique des multiplicités ou des entités-événement à la disjonction exclusive (EST) comme logique essentialiste du sujet et de l'objet ou, en somme, jugement de Dieu.

El doctorando / The *doctoral candidate* [**FRANCISCO JAVIER ALCALÁ RODRÍGUEZ**] y los directores de la tesis / and the thesis supervisor/s: [**JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS**]

Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

/

Guarantee, by signing this doctoral thesis, that the work has been done by the doctoral candidate under the direction of the thesis supervisor/s and, as far as our knowledge reaches, in the performance of the work, the rights of other authors to be cited (when their results or publications have been used) have been respected.

Lugar y fecha / Place and date:

GRANADA, 10 DE SEPTIEMBRE DE 2019

Director/es de la Tesis / *Thesis supervisor/s*;

Doctorando / *Doctoral candidate*:

Firmado por PEREZ TAPIAS
JOSE ANTONIO - 28506131T
el día 11/09/2019 con un
certificado emitido por
AC FNMT Usuarios

Firma / Signed

ALCALA
RODRIGUEZ
FRANCISCO
JAVIER -
25341242A

Firmado digitalmente por
ALCALA
RODRIGUEZ
FRANCISCO JAVIER
25341242A
Fecha: 2019.09.09
13:37:54 +02'00'

Firma / Signed